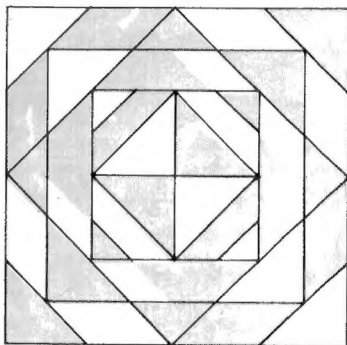


السُّلُوكُ الْإِنْسَانِي

مقدمة في مشكلات علم الأخلاق

تأليف
جون هوبيرس

دكتور
على عبد المعطى محمد
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية



١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية
١٠ ش. سوتيس - الإسكندرية
٤٨٣٠١٦٣

السلوك الإنساني

هذه ترجمة الكتاب

Human conduct : An Introduction

To The problems of Ethics

by

j - Hospers

السلوك الانساني

مقدمة في مشكلات علم الاخلاق

مايد
جون هوسون

ترجمة وتقديم وتعليق

دكتورته
على عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة وثقافة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

١٩٩٥

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش. سوثير - الإسكندرية
ت : ٤١٣٠١٦٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم الترجمة العربية

لاشك أن دراسة الأخلاق تمتد في القدم إلى بداية تاريخ الفكر الفلسفي ذاته ، فالتأمل في مباحث الفلسفة لا يلبث أن يدرك مدى المكانة التي احتلها مبحث القيم : ذلك المبحث الذي يضم بين ثناياه قيم الحق والخير والجمال ، الحق يدرسه علم المنطق ، والخير يدرسه علم الأخلاق ، والجمال تدرسه فلسفة الجمال .

ويتميز الكتاب الذي يسعدنا تقديمه للقراء اليوم بأنه يضع يد القارئ مباشرة على المشكلات الكبرى في الأخلاق ، بطريقة مبسطة ونقدية في نفس الوقت . كما يتميز بتقديم مؤلفة لذيخية واسعة من الأمثلة التي تقرب فكرته إلى القارئ ، كما يتميز أخيراً بعرض مؤلفه لكثير من أفكاره بطريقة المحاورات التي تذكرنا بمعارات أفلاطون ، والتي تطرق فيها الأفسكار من كل ناحية بشكل يسهل معه تبين وجهات النظر المختلفة حول موضوع واحد محدد .

لكن هذه المميزات التي ذكرناها توايدو أنها لم توجه نظر المؤلف نحو تقديم النظريات الأخلاقية الكبرى مكتسبة ، فلقد أنسته محاولاته تلك كثير من النظريات الأخلاقية ، كالأخلاق العقل عند ديكارت ، وأخلاق العاطفة عند آدم سميث وشوبنهاور وروسو ، وأخلاق الحاسة الأخلاقية عند شافتمبري وهامتشون ، والأخلاق الحسية عند برجسون وأنصاره ، والأخلاق المثالية عند جرين وبرادلي وبوزانكيت .

يضاف إلى ذلك أن المؤلف لم يلتزم في عرضه بالتعاقب التاريخي للنظريات الأخلاقية ، فهو ينتقل من زمان إلى آخر بعيد عنه ، ثم يعود ويتراجع لكي

يتقدم وذلك دون ما أدنى إهتمام بالتطور التاريخي أو بالتعاقب الزماني ، مع أننا نعرف تماما أن العرض التاريخي ميزة كبرى وهى بيان كيفية تأثير وتأثير النظريات الأخلاقية فى بعضها البعض : فكل نظرية لاحقة تتأثر بما سبقها وتؤثر فيها بعدها . وهذا هو ما أغفله مؤلف هذا الكتاب .

هذا وإن كان السيد هو سيرس قد جاء بأمثلة عديدة من الحياة ، فإن الأغلبية العظمى من هذه الأمثلة إن لم تكن كلها ، مستقاة من واقع الولايات المتحدة الأمريكية . وهذا يمثل عيبا كبيرا فى الكتاب خصوصا إذا كنا نعرض للمبادئ الأخلاقية الكبرى وإمكان تطبيقها والمشكلات التى تنشأ عن ذلك أمبيريقيا . لقد كان فى ذهن هوسيرس مبادئه ونظريته مالمية ، لكن تطبيقاته جاءت محلية ومن ثم إستوجب النقد .

وسنحاول نحن فى مقدمتنا أن نتلافى بعض هذه العيوب ، فنسد النقص الذى نجا فى الكتاب من ناحية عدم الالتزام بالتطور التاريخي ، مع بيان النظريات المختلفة التى سادت ميدان الأخلاق ثم نعقب ذلك بدراسة عن الأخلاق المثالية عند بوزانكيث .

∴

يجب أن نميز أولا بين المستويات الأخلاقية أو مراحل تطور الأخلاق ، وسوف نحصرها فى ثلاث مستويات أو مراحل رئيسية ، ثم نعقب ذلك بالعرض التاريخي للنظريات الأخلاقية ، من خلال نشوء هذه النظريات فى الحقبة اليونانية ، وتطورها وتأثيرها بالدين فى العصور الوسطى المسيحية ، ثم بيان أهم النظريات الأخلاقية التى سادت وانتشرت فى الحقتين الحديثة والمعاصرة لكننى نكتفى بعرض مثال للأخلاق المثالية عند بوزانكيث .

١

إني أعتقد أن بالإمكان التمييز بين مراحل ثلاث من مراحل تطور الأخلاق:

١ - مرحلة الفريضة : حيث يكون الفعل صائباً متى كانت متوافقة مع الحاجات والميول العنصرية والفرائز التي عرض لها ماكدوجال .

٢ - مرحلة العادة : حيث يكون السلوك صائباً متى كان متوافقاً مع عادات وتقاليد الجماعة التي ينتمي إليها ، والمجتمع الذي يعيش فيه .

٣ - مرحلة الضمير : حيث يكون السلوك صائباً متى كان مثاراً لاستحسان وقبول الضمير ، ويكون غير ذلك إذا استهجنه الضمير ورفضه وتار صدبه .

لكنني أوجه الأنظار إلى أن ذلك التمييز لا يعنى أن هناك تطوراً تاريخياً ، إنتقلت فيه المجتمعات تباعاً من مرحلة إلى أخرى ، ذلك أن أكثر المجتمعات بدايةً ينضغ السلوك فيها لمديح أو عتاب الضمير ، كما ينضغ لمجريات المادة السائدة في المجتمع ، كما أن أكثر المجتمعات تقدماً تتعوره مستوى الفريضة في كثير من سلوكياته ، ومن ثم يصح من الأنسب أن نقول أن هذه المراحل أو المستويات تدخل تداخلاً في سائر المجتمعات ، وما الاختلاف بين مجتمع وآخر فيها إلا مسألة درجة .

٢

وبمع ذلك فلم الأخلاق لا تأريخ طويل يمكن تقسيمه في صورته الأوربية إلى ثلاث مراحل :

١ - الفترة الليونانية وهي تبدأ من عام ٥٠٠ ق . م تقريباً إلى عام ٥٠٠ بعد الميلاد .

٢ - العصور الوسطى وتبدأ من عام ٥٠٠ بعد الميلاد إلى عام ١٥٠٠ ميلادية .

٣ - الفترة الحديثة والمعاصرة وهي تبدأ من بعد عام ١٥٠٠ ميلادية إلى أوقاتنا الراهنة .

في الفترة اليونانية شكلت مدينة الدولة city state خلية الحياة الأخلاقية ، ودار الحوار السوفسطائي السقراطي ، وظهرت أخلاق أفلاطون المثالية ، وتأبعها أرسطو بأخلاق واقعية تقوم على أساس نظريته القائلة بأن المصلحة وسط بين رذيلتين . كما ظهر في الفترة اليونانية أيضا مذهب اللذة عند الأبيقوريين ، والنظرية الرواقية في طلب اللذة والسعادة من خلال رباطة الجأش ، وضبط الانفعالات ، والتطلع إلى ملذات العقل لأنها لا تهرج آلاما .

.. تميزت أخلاق العصور الوسطى المسيحية بأنها كانت أخلاق متأثرة إلى حد كبير أو بصغر بالديانة المسيحية ، فلقد اعتبر المفكرون في تلك المرحلة أنه لا انفصام بين الأخلاق وبين الدين ، ولا قطيعة بين الأخلاق وبين علم السياسة . لكن العصور الوسطى هذه لم تشجع التأمل الأخلاق ، ولا البحث الحر في ميدان الأخلاق : بل إنكبت على تحديد الصواب والخطأ والخير والشر بالرجوع إلى القانون الإلهي ، وإلى الإنجيل كما فسرته الكنيسة ، وحينما يقول شخص أو يكتب ما يخالف ذلك يعدم ويحرق كتبه . وإن كان هناك إضمار ما إلى الميدان الأخلاقي في هذا العصر فكان مجرد تطبيق للتعاليم التي جاءت في الإنجيل على حالات فردية .

أما في الفترة الحديثة والمعاصرة فلقد بدأت يفقد الكنيسة السلطة المخولة لها في القرنين الخامس عشر والسادس عشر . ويرجع السبب في ذلك إلى ظهور

المذهب الفردى الذى أكد على الحرية الإنسانية بعزل عن الوحي المسيحى، كما يرجع إلى الانقسامات والاختلافات المستمرة داخل الكنيسة مما أضعفها آخر الأمر . على أى حال لم تعد للأفراد الرغبة فى قبول قرار البابا أو قساوسته كقرار نهائى وسلطة حاسمة فى الأمور الأخلاقية . كما عمل البروتستانت على تأييد هذا الأمر بصورة أخرى حينما أرادوا لكل مسيحي أن يحمل إنجيله بين يديه وأن يفسره تفسيراً فردياً غير متظر فى ذلك رأى راهب أوكسيس .

ويمكن تقسيم الآراء الأخلاقية الحديثة والمعاصرة كما يلى . -

١ - تمسك البعض بأن التفارق بين الصواب والخطأ إنما هو فارق ذاتى . يعتمد على إتجاه الفرد الذى يصدر الحكم الأخلاقى ، فما يحبه يعتبر صواباً ، وما يكرهه يعتبر خطأ . ويمكن أن نضع فى هذه المجموعة أيضاً كل الذين يتمسكون بأن الفرق بين الصواب والخطأ هو مجرد تقليد إنسانى ، وكانت هذه هى وجهة النظر الأكثر تطرفاً عند السونسطانيين وأصبحت هى وجهة نظر المفكرين المحدثين الذين يجمعون المذهب الشكى .

٢ - وتمسك البعض الثانى بأن الاختلاف بين الصواب والخطأ إنما يتم من خلال البصيرة المباشرة أو البديهة المباشرة . ولقد ذهب المتطرفون من أنصار هذا الاتجاه « بالחס الأخلاقى » كما نادى به شافى وهاتشيسون و « بالمعل المتينز أو الحمافة » التى نادى بها ريد Reid فى القرن الثامن عشر ، و « بالبديهة المعدلة » كما نادى بها آخرون .

٣ - أكد البعض الثالث بأن الفرق بين الصواب والخطأ يعتمد على قانون ما ، لكن وجهات نظرم اختلفت حول طبيعة هذا القانون : فتنادى الروافيون بالقانون الكلى الذى ينطبق على المعل والطبيعة ، وتابهم فى ذلك

توما الإكويني ، وتنادى بطر بأن القانون الأخلاق ماضو إلا قانون الطبيعة البشرية التي تكتشف عنها دراسة التكوين السيكولوجي للإنسان . وتذك آدم سميت بقانون الصلطف الوجداني ، ويتألف آخرون إلى أن مثل هذا القانون ليس إلا قانون العقل منهم ديكارت وكلازك وروسون وكانط وهيجل وغيرهم كثرهون .

٤ - ذهب البعض الرابع إلى أن القنة معيار الصواب والخطأ أو الخير والشر ، كانت لوحدات تلك النظرة موجودة عند الإغريقين والرومانيين ، ثم إضحت في الفترة الحديثة لكي تفض إلى مذاهب جيممي بنسام وجون استوارت مل وسيد جويك .

٥ - لمجر أن هناك نظرات أخلاقية أخرى عديدة ظهرت كرد فعل لخرطت فلسفية ظهرت في الفترة الحديثة والمعاصرة ، فهناك أخلاق التطور التي ظلت على فلسفة سبنسر ، والأخلاق النسالية كما تطورت على فلسفات جزيين وبوزانكيك ، والأخلاق الفلسفية كما ظهرت على يد ويسر ملوك . وأخلاق الحدس كما ظلت على فلسفة برجسون .

٣

تجد جرى العرف الفلسفي في اتجاه الأخلاق على أن يحدده صيفاً معينة أو أن يظهر أخلاقية بروم بها توجيهه للسلوك توجيهاً أخلاقياً ، ولذلك إندردت إلينا الكثير من الصيغ والوصايا والمصطلحات والأفكار التي صممت هذا الاتجاه . ثمري على هذا بوزانكيك هذا الطريق أعني هل يضع لنا شروطاً وصيفاً توجه سلوكنا في ميدان الأخلاق ؟ وهل يرى في الأخلاق فلسفة تبدأ بالأمور أخلاقية يجب أن يتبها الإنسان لكي يكون أخلاقياً ؟ وهل يحدده وصايا

سواء أكانت عشرة أو أقل أو أكثر بوصفها بالإستشـاد بها واتباعها؟ أم أن الأمر لا يعدو أن يكون هذا أو ذاك؟ هذا هو ما ستتيحه بعد دراستنا للأخلاق عند بوزانكيـت .

يرى بوزانكيـت أن هناك ثلاثة مواقف يقفها بعض الناس عند النظر في الحياة وفي السلوك الأخلاقي وفي تقديرهم للخير وحي : -

أولاً : موقف الرضا Complacency : ويذهب هذا الموقف إلى : « أن كل شيء على ما يرام ، سواء في عالمنا هذا أو في العوالم الأخرى » .

ثانياً : موقف الرجاء أو التوقع Expectancy : وهو موقف يرى الشر واللا كمال في سلسلة الحوادث التي تقع أمامنا ، ولكنه يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينهى فيها الشر ، وتعلأش فيها كل الآلام السابقة وتغضى بالتعويض أو بالمكافأة أو بالإنابة Compensation .

ثالثاً : موقف اليأس أو القنوط Despair : وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخير والكمال ، ولكنه ينكر إمكانية الوصول إلى هذا الخير أو ذلك للكمال سواء في عالمنا أو في العوالم الأخرى فهو موقف يأس خال من كل أمل في الوصول إلى الكمال أو الخير .

ويرى بوزانكيـت بعد عرضه للمواقف الثلاثة السابقة أن أولئك الذين يتبنون أيـا من المواقف الثلاثة الآتية ... قد ضلوا الطريق ، كما أنها يجملتها مواقف زائفة ساذجة ولا نصيب لها من الصحة : فموقف الرضا هو بلا شك موقف ساذج زائف في قبوله كل شيء على أنه خير ، وفي إقتناعه الكامل بالخير والكمال في كل الأشياء . وموقف الرجاء أو التوقع هو موقف زائف أيضاً خصوصاً حينما يقرر بأن الكمال لا يوجد إلا نتيجة لعملية تاريخية ،

أيضاً . ومعنى هذا القول هو أننا لا نرى القبة كاملة فى أى مكان أو زمان ، كما أننا لا نرى الخير كله فى أى اتجاه أو فى أية أنحاء ، أنهما مقولتان لا تظهران بتمامهما وكاملهما فى أى شيء من الأشياء .

ونحن حينما تثبت شيئاً على أنه خير وله قيمة وحينما نتفوه بحكم قيمي مثل « بعض الأشياء تكون خيرة » فإننا هنا نجعل من القيمة والخير صفتين أو كينيتين لموضوع أو لعدة موضوعات . وإذا لم تفعل هذا ، أى إذا لم نربط الخير والقيمة بالأشياء فإننا « تفصل بذلك القيمة عن الواقع » كما يقول بوزانكيث . وبذلك تكون القيمة صفة أو كيفية كما يكون الخير صفة أو كيفية لموضوعات غيرها من الخارج أو نصف بها الواقع ، أو كما يقول بوزانكيث تصبح القيمة والخير « صفتين للموضوعات » .

ويرى بوزانكيث أن الخير يرتبط بإرادة الخير ، تلك الإرادة التى تميز الأرواح المتناهية أى الإنسان فيقول « لا يمكن أن نتصور شيئاً على أنه خير داخل أو خارج العالم ... بدون إرادة الخير » بمعنى أن الخير أو القيمة لا توجد بذاتها وإسماعى تتصل بالإنسان وإرادته . ومن ثم فالخير والقيمة يتصلان بالإرادة الخيرة المنبثقة عن الإنسان .

ولما كانت القيم متصلة بالموضوعات من جهة ، وإرادة الإنسان من جهة أخرى ، فإن النتيجة هى أن «العالم الواقعى هو عالم قيم ، وأن القيم مرتبطة فيما بينها» . وهذا يؤكد اتجاه بوزانكيث إلى الوحدة الكلية والترابط ، ويمكن بلورة أخلاق بوزانكيث فى العناصر الآتية : الحياة لأجل الآخرين ، والخير الاجتماعى ، والغباء والشر والعقاب ، والضمير ، كما ستعرض لدراسة نقدية تحليلية للأخلاق عنده .

الحياة لأجل الآخرين:

« حينما نقول أن إنساناً أو إنسانة ما يمينا أو يمينا لأجل الآخرين، فأننا نعني بهذا القول ملطاً غير محدد أى نعى به سمواً أو علواً فى الإيجابية والإشارة إلى شخصية تتركس نفسها كلية للخدمة العامة .

يبد أن بوزانكيت يرى أن الحياة لأجل لآخرين ليست متساوية مع التضحية بالذات ؛ فمن جهة أولى يذهب بوزانكيت إلى أننا لا نلاحظ جانب البذل أو الإيتار وحده كما لا نلاحظ جانب الأخذ أو الأثرة وحده أيضاً ، وإنما نحن نلاحظهما دائماً معاً . يقول بوزانكيت « وفى الواقع فأننا نعطى فى كل فعل فعله شيئاً ونحصل على شيء » وعلى ذلك فالإيتارية وإن كانت غيرا فأنها لا تعنى تماماً ولا تقابل عبارة « الحياة لأجل الآخرين » إذ لا إيتار بدون أثره ولا عطاء بدون أخذ . ومن جهة ثانية يذهب بوزانكيت إلى أن التضحية بالذات ذات معنى أعمق من الحياة لأجل الآخرين فيقول « إن قانون التضحية ليس له علاقة خاصة بالأفعال المتصلة بالأشخاص الآخرين ، إنه يشير إلى شيء أعمق وأوسع من الحياة لأجل الآخرين » كما يقرر بوزانكيت أنه فى بعض الأحوال تتساوى التضحية بالذات مع التضحية بالآخرين بنفس القوة التى يتضمنها على التضحية بالذات . ويخلص بوزانكيت من هذا إلى أن الحياة لأجل الآخرين ليست هى بالغبطة الإيتارية أو التضحية بالذات .

وإذا هدنا الآن إلى قول بوزانكيت الذى يقرره فيه أن الحياة لأجل الآخرين تتضمن قيماً محددة ووضعية ، فإن أول معنى يمكن أن نستخلصه من هذا القول هو أن هذه القيم غير شخصية وهذا أمر واضح فيما يتعلق بقيم الحق والجمال ، نكل من الحق والجمال قيمة موضوعية لا تتأثر بأهواء الأشخاص

وانبجاعاتهم ، ولا بالعلاقات المتباينة التي تقوم بينهم . ولكن يقول بوزانكيث أن هناك صعوبة تتعلق بشئون الحب والحياة العادية ، فهذه كلها تنبثق من العلاقات التي تقوم بين الأشخاص ، أى على الوجود الشخصى ، كما أنه يمكننا القول بأن كل القيم لها جانب مرتبط بالأشخاص وأن « القيم المتصلة تماماً عن الأشخاص ليست بذات معنى ، ولكن هذه الصعوبة تنهار من أساسها إذا ما علمنا أن الحب كقيمة موجودة وجوداً وضعياً سواء أمارسها الأشخاص أم لم يمارسوها ، فنحن نقاد بواسطة العدالة مثلاً كقيمة ولا نقاد بواسطة الشخص الذى يارس العدالة معى أو مع غيرى من الأشخاص ، وبذلك يتج أن القيم وإن كان لها ذلك الجانب المتصل بالأشخاص الذين يمارسونها ، إلا أنها فى حقيقة الأمر تكون موضوعية وغير شخصية

ويذهب بوزانكيث إلى أن هذه القيم هى التي يضحى الأفراد بأنفسهم من أجلها ، فإذا ضحى فرد بنفسه من أجل الآخرين فإنه إنما يفعل هذا تحقيقاً لقيمة معينة ، فقد يضحى بنفسه لإنقاذ الآخرين من الفرق مثلاً ، وهو هنا يروم تحقيق قيمة معينة هى قيمة الحياة ، وقد يضحى بمصالحه من أجل مصالح الآخرين تحقيقاً لقيمة العدالة أو قيمة الحب وهكذا . والحياة لأجل الآخرين ترتكز على أساس عريض وهو « أننا لسنا شيئاً إلا إذا تعرفنا على انصاداتنا بشيء أكبر فاصدادنا بشيء أكبر أو ارتباطنا بكل هو أساس الأخلاق والذين » إذا عرفنا هذا ، أى إذا علمنا أننا لسنا شيئاً إلا فى الكل الذى يحتويه ، وإذا علمنا أن حياتنا لا معنى لها إلا فى ارتباطها بحياة أكبر وإذا علمنا بأن هذا الكل الذى يحوىنى ويحوى غيرى هو الحقيقة القصوى - إذا علمنا كل هذا - أدركنا بأى معنى تكون الحياة لأجل الآخرين - ونحن نجد أنفسنا هنا مرة ثانية أمام فكرة الكلية كركيزة للأخلاق .

ولكن بوزانكيت يرى أنه ليس بكاف أن نقول أن على الإنسان أن يحيا لأجل الآخرين ، إذ أنه من الضروري أن نشير بوضوح إلى نوع الأفعال التي عليه أن يفعلها للآخرين ولنفسه إذا أراد أن يحيا حقيقة لأجل الآخرين وهي أن يكون كليا في أفعاله ، غير مكثف بفرديته المنعزلة ، مدركا أن أفعاله لن تكتسب حقيقتها وجدارتها إلا إذا ارتبطت بأفعال أكبر واندجت في كل أعظم . ومن ثم فعليه أن يضع نصب عينيه الوحدة الاجتماعية والقيم المعنوية .

ويرى بوزانكيت أن الحياة لأجل الآخرين تتطلب إيمانا بحياة أخرى ذات قيم أسمى وأعمق من قيمنا الأرضية ، فيها نكمل أعمالنا ونتممها ، ونشعر بالهدف الأسمى من الحياة . وهذا يحبطنا ننظر إلى الحياة وإلى العالم نظرة كلية شاملة مستمرة لا تنتهي بالموت ولا تنهت بالفناء من الحياة الأرضية . ونحن نجد أنفسنا هنا مرة تالفة أمام فكرة الكلية والشمول .

الخير الاجتماعي :

إن القول بأن إنسانا ما قد كرس نفسه للخير الاجتماعي ليس مرادفا تماما للقول بأن هذا الإنسان يحيا لأجل الآخرين . ولقد عرفنا معنى أن يحيا الإنسان لأجل الآخرين ، أما الخير الاجتماعي فيشير إلى رفاة الفرد مستمدة من رفاة المجتمع أو « أن رفاة مجتمعه تتضمن رفاةه » . ويقول بوزانكيت « إن الهدف هو رفاة أنا ، أو فرصتي في الرفاة مشبع بالترتيبات الضرورية لرفاةه . وفرصة الرفاة لكل فرد آخر ، أي لنسلك فرد يهمني وأعرفه في الجماعة » . وبعبارة أخرى يقول بوزانكيت أن الخير الذي يصبه هنا هو « رفاة جميع الأفراد الذين يؤلفون مجموعتي ، متضمنا رفاة الخاصة » .

كيف يعلم الانسان ماذا يفعل ؟

لقد قلنا في بداية تعرضنا للاخلاق عند بوزانكيث أننا لن نجد عنده صيغا أو أوامر أو وصايا أخلاقية توجهنا للسلوك الأخلاقى . إن الفلاسفة الأخلاقية يقول بوزانكيث « تستطيع أن تمدنا بقوانين عامة نستطيع أن نشق بواسطتها - بعملية استنباطية - الصواب من الخطأ فى سلوكنا » . إن وظيفة الأخلاق تنحصر فى إفسادنا الخير والشر ، ولكنها لا تعطينا أية أوامر أو وصايا تتعلق بحياتنا الأخلاقية.

وإذا كانت القواعد والعصغ والأوامر الأخلاقية غير مجدية فى المجال الأخلاقى ترى هل نجدى النصيحة ؟ يجب بوزانكيث بأن الأعمال الأخلاقية يجب أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها ، تلك الذات التى تعرف نفسها خير معرفة ، والتى تكون مؤمنة بالقيم ، عارفة بطرونها وحدودها ، وبوزانكيث هنا يعارض أى اتجاه يقول بأن النصيحة لها دور فى السلوك الأخلاقى ذلك لأن من ينصحك لا يعرف ذاتك أكثر من معرفتك أنت لها .

إن حياتى الأخلاقية مرتبطة بطروقى وإرادتى الأخلاقية وبفهمى وبمدى ارتباطى بالقيم ، وليس عندى قائمة بما هو خير وقائمة أخرى بما هو شر ، ولكن على أن أفعل ما أستطيع طبقا لكل ظرف وكل واقعة بشرط أن أناصر الخير وأؤيده ، ليس خيرا فقط وإنما خير الآخرين .

وإذا لم تكن النصائح ولا الأوامر أو العصغ أو القواعد الأخلاقية تروى ماذا أفعل ، فكيف أعلم ماذا أفعل ؟ وكيف يكون سلوكى أخلاقيا ؟ وكيف اتجه اتجاهها سليما والنصح لا يجردى وليس أمانى صيغا أو قراعد تمجد لى السلوك الأخلاقى ؟ يجب بوزانكيث بأن هناك خطورتان مترا بطنان تجملان

سلوكي أخلاقيا ويوجهان أنفعالي في الاتجاه السليم بقول بوزانكيت الاتجاه السليم « يعتمد على تكوين الإرادة الخيرة في الذات، تلك الإرادة التي تمرست وتديرت جيدا بواسطة نسق مترابط من القيم ». وهذا يعني أننا إذا أردنا أن يكون سلوكنا الأخلاق ماضيا في اتجاهه السليم، فعلينا أولا أن نعرف وأن نقدر القيم على اختلافها، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام. ولكن تقديرنا للقيم على هذا النحو لا يكفي. إذا يجب أن يتبع هذا تكوين إرادة خيرة بالمعرفة والتقدير وحدهما لا يجديان بدون وجود تلك الإرادة الخيرة: إرادة أن أسلك سلوكا خيرا سلبا، أي أن الأمر يحتاج إلى « إرادة خيرة موجهة بدوق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة ».

وإذا توفرت الإرادة الخيرة الموجهة بنسق من القيم، فإن سلوكنا مع ذلك لن يكون أخلاقيا تماما وذلك بسبب أن الإنسان مخلوق متناه، وأن التناهي نقص، وهذا النقص من شأنه أن يجعل سلوكنا الأخلاق محدودا غير مكتمل، ولكن وبفض النظر عن تناهينا وآثاره في السلوك الأخلاق فائقا، إذا عرفنا ما هي القيم وما هي خصائصها العامة، وإذا عرفنا ما هي الإرادة التي تجعل من هذه القيم مرضوعا لها، والتي لا تكون محددة بأحكام مسبقة، ويكون لديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم « إذا عرفنا كل هذا فإنا نستطيع أن نقول إننا نسير في طريق الجراح نحو السلوك الأخلاق سرا أفضل ما يكون بالنسبة إلى وجودنا الإنساني المتناهي ».

الغباء والشر والعقاب :

الغباء : يذهب بوزانكيت إلى أن الغباء عكس الذكاء Intelligence ولكنه ليس عكس المهارة Cleverness ، كما أنه ليس مرادفا للجهل

Ignorance وقد يكون الجهل سببا في الغباء ، ولكنه لا يكون هو الغباء ، إذ يتنا معنى الجهل « فقدان المعرفة » فان الغباء Stupidity يعني كيفية عقلية . أى يعنى على وجه خاص المساء بالنسبة إلى القيم وليس بالنسبة إلى الوقائع أو الحقائق . ومن ثم يصبح معنى الغباء هو عدم الاستجابة للقيم .

ويرى بوزانكيث أن ضيق الأفق غباء « فكل ضيق أفق يتضمن غباء ، وكل فرد ضيق الأفق في بعض النقاط ، والعلاج هنا إنما يكون في اتساع الأفق ، أى في اتساع دائرة معرفتنا بالنقاط التي لانعرفها » . وفي هذا يقول بوزانكيث « أنت لن تستطيع أن تتعاضد عن القيم ؛ ون أن يكون جهلك سائدا ، وبدون أن تكون أفكارك عن الوقائع والموضوعات والحقائق مشوهة » . أما من الحرب فيرى بوزانكيث أنها غباء مستحکم ، إذ أن عادة كل أمة يهامون عن رؤية القسم والحقائق أو الوقائع المرتبطة بها بالنسبة إلى الأمم الأخرى ومن هنا تقوم الحرب . وإذا عنى قادة الأمم بمعرفة حاجات ومطالبات واتجاهات واهتمامات الأمم الأخرى فان الحرب لن تقع .

الشعر : لا يحتوى الشر على أى خير ، ومن ثم فإن « الحرب بينهما هي حرب مدمرة » ، يروم فيها الخير معبى الشر وإبادته . وبما أنه يوجد كمية كبيرة من الشر فان قتاده يتطلب عملية تأمل أن نتقدم فيها ، ولكن كيف ننصوّر عملية التقدم هذه نحو الخلاص من الشر ؟ هل تسير عملية التقدم هذه إلى مسان لا نهاية نحو الأحسن الذى تأمل فيه ؟ أو أن الشر سينتهى يوما بانتصار الخير في معركته معه ؟ وإن كان الخير سينتصر يوما فهل سينم هذا النصر في طائنا هذا كما نعرفه أو في عالم آخر مختلف تماما ؟ وإذا كان الأمر كذلك لماذا يكون من أمر الشر الذى قلنا أنه سيتوقف بانتصار الخير ؟ أين سيذهب وكيف سينتهى ويتلاشى .

لقد رأى بوزانكيت أن الشر حقيقى . وهذا يتمثل فى الالم والإرادة الشريرة ، فهذه وقائع موجودة ، وكل منا يمانى منها كل يوم تقريباً ، كما أن الحيوانات الدنيا تخبر الالم باستمرار . والشر يقول بوزانكيت حقيقى إذن « وليست له صلة بالخير . . ولما كان الشر حقيقيا وموجود وجودا واقعيا ، فمن المستحيل أن يفتى تماما من عالمنا هذا ، ولكن ما يحدث هو أنه إذا ما حارب فانه يقل ويتناقص فقط » . وبالإضافة إلى هذا يقول بوزانكيت : انه لمن المستحيل أن ينتهى الشر فى الإنسان المخلوق المتناهى المحدد عقلا وبدنا إذ كيف يكون متأكداً من طلب ما يرضيه وهو مجروح بالآلم .

وبرى بوزانكيت أن عملية التقدم السابق ذكرها نحو الخلاص من الشر لكن تم يجب أن يكون لها نهاية زمانية ، أى أن يتوقف التقدم فى زمن معين يتم فيه انبهار وفناء الشر . ولما كان من المستحيل أن ينتهى الشر فى مالنا هذا تماما نظراً لتناهى المخلوق وحقيقة الشر وواقعيته ، فسوف لا يصبح أمامنا إلا القول مع بوزانكيت بأن فناء هذا الشر سيكون فى عالم آخر له ظروف مختلفة .

العقاب : هل هناك ضرورة للعقاب ؟ وهل من الضروى أن يكون العقاب من خلال الإلزام ؟ وما هى طبيعة العقاب وماهيته ؟

إن بوزانكيت يبدأ معالجته لهذا الموضوع بعداد للاتجاهات التى تقف ضد فكره العقاب ، وتثور عليها ، وتنفرد منها ويمكن إجمال هذه الاتجاهات فى خمس نقاط رئيسية هى :-

١ - التقيير فى الأفكار التربوية والمذهبية ، والذي غطى مشكلة طاعة الصغار وامتثالهم لتفعية كاملة ، وذلك عن طريق الطرق التربوية السليمة التى لا تعبد الإيذاء البدنى أو الإلزام الجسمى أو الفكرى .

٢ - اتجاه يرى أن تجربة أو ممارسة الشرور لاحقة لتوابعها الجناية أو العقابية فذلك الذي يواظب على المتول أمام الشرطة ، يعلم بعض الشرور ، كما أن ذلك الذي يدخل السجن لأول مرة ويرى المعاملة غير الكريمة فيه ، إنما يعلم أيضاً شروراً لم يكن يعرفها من قبل ، وهذا ينطبق أكثر على المنحرفين المبتدئين أو السافحين .

٣ - اتجاه النظرية التي ترى أن السلوك الأخلاقي السيء يعتبر مرضاً من الأمراض لا بد من معالجته بدون توقيع أى عقاب على صاحبه .

٤ - اتجاه المذهب الذي يرى أن العقاب هو مجرد إضافة شر إلى شر . فإدام الشر قد وقع في الماضي ، فإن عقابه سيمثل إضافة شر أو ألم إليه في حين أن ما وقع من الشر مضى وانتهى ولا سبيل إلى الرجوع إلى الماضي لتعاشي وقوعه . ومن ثم فإن العقاب في هذا المذهب لا معنى له وهو مختلف عن العقادة البدائية القائلة بمقابلة المثل بالمثل أو قتل النفس بالنفس .

٥ - اتجاه يدعم الاعتقاد نحو اللامسؤولية ، ويرى أن التحسن الاجتماعي يتم بالاختيار Selection ومادام هناك لامسؤولية فإن يكون هناك عقاب .

أما عن الاتجاهين الأول والثاني فإن بوزانكيث يقبل كل ما يذهبان إليه ، ولكنه يراها غير ذي تأثير في المشكلة الأساسية العقاب : فترية الأطفال أو الصغار ، وتكوين سلوكهم ، لا يدخل حقيقة تحت موضوع العقاب إذ « أن إرادات الصغار غير ناضجة ، ومن ثم فلا تدخل تحت دائرة المسؤولية الكاملة » وبالتالي لا تدخل في موضوعنا قيد البحث . كذلك يرى بوزانكيث أن الاتجاه الثاني « لا يمس في الأساس مسألة العقاب » إذ لما الذي يجعل هذا أو ذلك يقرب من مراكز الشرطة أو يدخل السجن ؟ بإضافة إلى أن هناك إتجاهاً حديثاً يجعل

من المسجون مآوى للانضاج والتقويم الاصلاحي العقلي والبدني والانجلاء الخامس يقول بوزانكيث غير مقبول ولا معقول فاللامستولية تعني شيئاً لا يمكن قبوله ، وإذا كان كل فرد غير مسئول ، فإن النتيجة ولا شك ستكون خطيرة للغاية . أما الاتجاه الثالث ، والذي يجعل من السلوك الأخلاقي المعنى مرضاً لا بد من معالجته ، فإنه إنجساء « ينكر ضرورة العقاب كطريقة » أو يقبله فقط - إذا كان لا بد من قبوله - باعتباره وسيلة للعلاج . ومن ثم فهو يفترض البراءة في كل الأفراد . أما الاتجاه الرابع فهو لا يحل المشكلة بقوله بأن العقاب هو رجوع إلى المبدأ البدائي القائل بالانتقام ، ذلك الانتقام الذي لا تقبله الحياة الحديثة على الإطلاق . وإذن فهذا الاتجاه غير كافٍ في تناول مسألة العقاب .

ويرى بوزانكيث بعد تناوله لهذه الاتجاهات بالبحث والنقد ، إن ماهية العقاب تقوم في أنه « يسرى على الماضي Retrospective أو أنه يعالج الماضي وهذه للماهية المتعلقة بالعقاب تأثير الاعتراض التالي وهو : وما هو الغير في معاقبة فرد بعد أن يكون هذا الفرد قد أحدث شرّاً ؟ ألسنا هنا نضيف شرّاً جديداً إلى الشر القديم أو نضيف ألماً إلى ألم ؟ .

ويجب بوزانكيث بالنفي ، أنه يرى أن طبيعة العقاب أو أساسه إنما تقوم في الإلغاء أو الإبطال Annulment ، إلغاء ما أضر بجسد أو فكر الآخرين وعلى ذلك فليس الألم أو الابتلاء به هو ماهية العقاب ، وإنما الإلغاء أو الفسخ أو الإبطال لما يضر بالمصلحة أو الثروة أو الفكر العام . وإذا لم يُلغِ الفعل الضار أو الشرير ، فإنه سيصبح قاعدة . ويؤثر على سلوكنا في المستقبل ، كما أنه سيؤدي إلى تدهور وانخفاض مستوانا الاجتماعي والأخلاقي . ومن ثم يصبح « العقاب هو سلب للارادة السيئة بواسطة رد فعل الارادة الاجتماعية في طلبنا للخير ، وهذه هي طبيعة وخاصة ... وقيمة العقاب » .

الضمير :

كثيرا ما نتساءل حينما تعترينا فكرة ثمن الانسان. يجب أن يطيع ضميره
كيف يمكن لهذا الانسان أن يفعل الصواب إذا لم يطيع ضميره ويرتبط بهذا
السؤال بسؤال آخر وهو : وهل هو يفعل الصواب دائما إذا أطاع ضميره ؟
يقول بوزانكيث لكن نلج بعض الضمير على المسألة يجب أن نفهم لولا
ما هو هذا الضمير ؟ وماذا تكون بعض عملياته نظرية أحيانا ونظرية أخرى
أخرى زهيدة وتافهة أحيانا ونصفية وتحكية أحيانا أخرى ؟

إن هناك عبارات هديئة تستخدم في وصف الضمير منها : « أنه صوت الله في
القلب » ، أي ذلك الصوت البسيط الذي يتضمن فكرة صوت الله وهذا المعنى
كان هيكسلي يطالب ضميره قائلا « يا صوتي الخير » ، ومنها أنه حكم عاملي
متعلق بالضمير يوافق أولا على سلوكنا الماضي منه والحاضر ويرى بوزانكيث
أن كلمة عاملي التي ذكرناها لا تعني أيضا تجربة بدنية أو استبطانية أو حتى أي
تفكير غير متوهم أو متطهر ، إنها تشير فقط إلى معالجة الاختيار في ضوء الكل
أي في ارتباط الماضي بالمستقبل وبالكل ، كما أن هذه الكلمة ترتبط أساسا بالعمل
وبالصواب .

ولكن لماذا الاختيار في ضوء الكل الذي ذكرناه منذ خمسة ؟ يجب
بوزانكيث بأن الضمير يحدد اختيارا choice ، وهو لا يحدد أي اختيار ، إن
ما يحدده فقط هو الاختيار الذي يتعلق بالخير أو كما يقول بوزانكيث إنه
« اختيار الصواب .. أي الخير الذي يجسد في حياة كل منا » .

ولنا أن نتساءل وكيف يكون هذا الاختيار كلياً وبالاجابة هي لأن هذا
الاختيار كلي لأنه لا يجزئ الموقف وإنما ينظر اليه في كليته ، كما أنه لا يجزئ
أو يحلل أو يناقش الضمير الذي يقرر هذا الاختيار أو ذلك بقرار واحد كلي
لا يجزئ فيه ولا تفصيل . بل يرى بوزانكيث علاوة على هذا أن تحديد

إختيارك يتم من بين أفق ضخم من التغيرات ، وأن هذا الأفق الضخم يتأثر باختيارك ويؤثر فيه ، ومن ثم فعليك أن ترسم طريقا يتم به تكييف ساوكلك مع الكل .

وإيماننا في إسقاط العقل من أمام الضمير نجد بوزانكيت يحذرنا من أن لنتناقش مع ضميرنا ، أو أن نتحرش به ، فحيث يكون حكمنا كليا وواحدا لا يوجد نقاش ولا مقدمات ولا نتائج ولا تغييرات أو تحليلات ، فحكم الضمير هو حكم على فعلنا في ضوء الكل أو هو حكم كلى لا يجتدل نقاشا أو جدالا ، إن الضمير بذلك يدعى السيطرة أو التحكم على العقل أو اعتقل لكن يلاحظ بوزانكيت أنه بالرغم من كل هذا ، وبالرغم من سيطرة الضمير على العقل ، فإنه يكون مشغولا في بعض الأحيان بمناقشات مجردة صغيرة تكون حكما مسبقا كأنما في أحماقه . كيف نوفق بين هذا وذاك وكيف نسر وجود تلك المناقشات المجردة الصغيرة داخل الضمير . الوقت الذي نقول فيه إن الضمير يسقط من أمامه كل فكر تجريدى وكل نقاش وكل تساؤل ؟ الواقع أن هذه النقطة الأخيرة تمثل أحد الاعتراضات على الضمير .

ولكن هل الضمير دينى ؟ يجب بوزانكيت بالإعجاب ويقول إن هذا أمر واضح ، ففي المعاني السامية تتشابه أفعال الدين مع أفعال الضمير ، على شريطة أن يكون الدين كليا لا دين الأحد أو الوثنية أو الخرافية .

..

آمل أن يحقق هذا العمل الأمل المرجو منه نحو إنسراء المكتبة العربية بالدراسات الأخلاقية .. والله ولى التوفيق

دكتور / علي عبد الحلي محمد

المحتويات

المنفعة

٧

الموضوع

مقدمة الترجمة العربية

أولا

الاشكالات الأخلاقية

٣٩

مجال علم الأخلاق

٣٩

تعريف علم الأخلاق

٤٦

القواعد الأخلاقية

٤٧

تطبيق القواعد

٤٨

أغاليط وخرافات

٥٠

المصادر الأخلاقية

٥٥

المذهب النسي

ثانيا

نماذج الحياة

٦١

الأسلوب الأبيقورى فى الحياة

٦٥

تطبيقات على المذهب الأبيقورى

٦٨

الأسلوب الرواقى فى الحياة

٧٠

تفسيرات للمذهب الرواقى

٧١

أوجه التقص السيكلوجية للنظريات الأخلاقية

٧٧

أسلوب تحقيق الذات

٧٥

تحقيق الذات

٧٧

الميش وفق الطبيعة

الصفحة

الموضوع

ثالثا

الخير في طبيعته الأساسية

٨٧	مذهب اللذة
١٠٧	الجمال
١٠٨	المعرفة
١١٤	للمصالح الأخلاقية

رابعا

مذهب الانانية

١٢١.	مذهب الانانية السيكولوجي
١٤١	مذهب الانانية الأخلاقي
١٤٢	وجهات نظر مؤيدة لمذهب الانانية الأخلاق
١٥٠	نقد مذهب الانانية لأخلاق
١٥٩	وجهة النظر الأخلاقية
١٧٩	للمصالح العام

خامسا

الخير العام

١٨٨	النظرية النفعية
٢٠٩	الإعراضات والتعليقات
٢٠٩.	أ - علاقة الفرد بالأفراد الآخرين
٢٠٢	ب - تجاهل المبدأ النفعي
٢٠٣	ج - تقاذق الوقت

الموضوع	الصفحة
د - المنفعة ليست مبدأ أخلاقياً	٢٠٤
هـ - المنفعة ونشاطات الإنسان	٢٠٥
و - المنفعة وحيوية المواطن	٢٠٦
ز - علاقة الإنسان بالحيوان	٢٠٧
ح - الفن والأخلاق	٢١٠
ط - الأخلاق والدين	٢١٦

سادساً

أخلاقي الواجب

٢٣٨	نظرة كانت في الالتزام
٢٣٩	المومية
٢٥٤	نقد العمومية
٢٦٧	مراجعة ممكنة
٢٧٠	القواعد المستحيلة من الوجهة الأخلاقية

سابعاً

القواعد والتوائج

٢٧٥	واجبات الرهبة الأولى
٢٩١	قاعدة مذهب المنفعة
٢٩٧	الاعتراض على القاعدة
٣٢٣	مذهب منفعة الإجماع

المنحة

الموضوع

ثامنا

٥- علم الاعلان السلي

٣٣١

مشكلة السلطة

٣٥٣

هجوم أفلاطون على الديمقراطية

٣٧٠

الرد على أفلاطون

٣٧٨

العلاقات بين الأمم

٣٨٢

الحقوق

٣٨٤

١ - حق حرية الكلام

٣٨٨

٢ - مخاطر إبداء الرأي الحر

٣٨٩

٣ - حقوق أخرى

٣٩٥

٤ - التشريع الأبدى

تاسعنا

المقالة

٤٠٧

المساواة في التوزيع

٤١٠

المداولة والإستحقاق : فنواب

٤١٦

للمداولة والإستحقاق : النقاب

عاشرا

السلوية الاعلانية والارادة الحرة

٤٣٤

القوم والعنبر

٤٣٤

أ - القوم

٤٤٤

ب - العنبر

الموضوع	الصفحة
النظرية الحتمية والإرادة الحرة	٤٤٦
مذهب الحتمية	٤٥٨
الإرادة الحرة	٤٥٩
اللاحتمية	٤٦٣
فروق وتميزات أخرى	٤٦٤

حادى عشر

مشكلة النفس أو التحقق

مذهب النسبية السيكلوجى	٤٨٢
مذهب النسبية الأخلاقى	٤٨٤

أولا

المشكلات الأخلاقية

أولاً : المشكلات الاخلاقية

هل يمكنك أن تضع يدك في النار المتوهجة لمدة عشر دقائق ، وإذا استطعت من خلال ذلك إنقاذ حياة جارك الذى يعيش أمامك ؟ فهل تريده أن يفعل ما تمت بفعله كي ينقذ حياته ؟ وإذا كان ثمة شخص يجعلك في حالة تورم مستمر حتى أوصلك إلى حافة الجنون ، وكان في استطاعتك أن تضع له سم زمام غير مؤلم ، بدون وجود أى احتمال يشير إلى أنك القاتل، فهل تقوم بهذا العمل ؟ ولو اقترب منك شخص يحمل معه مسدساً ، وأمامه فرصة ٥٠ ٪ بأن يطلق النار عليك ، فهل تطلق عليه الرصاص أم لا ؟ نفترض أنك ستقاضى مليون دولار نقداً بمجرد ضغطك على زر يؤدي إلى قتل شخص مجهول الهوية لك، وبحيث لا يوجد أى دليل ضدك، وبحيث أنك لن ترى هذا القاتل أبداً ، فهل تضغط على الزر ؟

أضف إلى ذلك هل يمكنك السير عارياً في أحد الشوارع نهراً من أجل الاشتراك في تخفيف آلام الجوعى والعرايا في الهند ولو لمدة ساعتين ؟ وهل تكون لديك الرغبة في التبرع من أجل قضية ما دون أن تذكر اسمك ؟

ومن ناحية أخرى هل تفضل أن تكون غير أمين ولسكن يطر الناس إليك على أنك أمين أو تفضل أن تكون أميناً وينظر الناس إليك على أنك غير أمين ؟

يبدل البطل السينائي جهداً جباراً في إنقاذه بطلة القيسم الجميلة الأخاذة من موقف عسير ومحال، ثم يتزوجها فيما بعد. ترى لو كان هذا البطل أنقذ عجوزاً

قييحة ، فهل كنت ستعجب به بنفس القدر حيناً أنتخذ البطلة الجليّة ؟ ولو كنت أنت البطل فهل كنت ستعقد السيدة المعجوز ؟

رجل عجوز يدين مع الشباب ، فهل كان يدبهم لو كان في سن الشباب وكانت لديه القدرة على ممارسة تلك المتع ؟ يحتمل أن تجد نفسك في كثير من هذه المواقف ، وحينما توجه إلى نفسك هدهدأ من مثل تلك التساؤلات فسوف تكشف عما في داخلك من استعداد العمل الواجب أو الكف عنه ، وخذ على ذلك الأمثلة التالية -

(١) أنت طالب ذكي متفوق في دراسة الطب وتمتلك هذه الدراسة ، وهدفك هو أن تصبح طبيباً ناجحاً ، ولكن كلية الطب باهظة التكاليف جداً إلى حد أنك لو عملت لمدة ثمان ساعات يومياً ، فانك ستجني فقط عشر المبلغ المطلوب للدراسة ، ويستطيع والدك أن يساعدك فقط على أن تشق طريقك لو كانا نغير ملزمين بمعاونة جدتك ، ولكن جدتك مريضة بمرض مزمن يتطلب عناية مستمرة ومعالجة طبية باهظة وقد يستمر هذا العلاج نحس أو عشر سنوات. فإذا أعلن والدك عجزهما عن تقديم يد المساعدة لها بعد ذلك ، فأنها يمكن أن تدخل مستشفى مجانية ، علماً بأن الرعاية الكاملة لن تكون متوفرة بها . فهل يجب عليك أن تترك كلية الطب لسنوات ، وربما للابد حتى يستطيع والدك توفير نوع من الرعاية والاهتمام الذي يغيانه لجدتك ؟

(٢) أنت تجلس بفردك على صخرة عالية تشرف على البحر وفجأة تسمع أو تعتقد أنك تسمع صرخة إغاثة من شخص ما يشرف على الغرق في حياه ذات دوامات أسفل الصخرة . أنت سباح ماهر بدرجة عالية ، ولكنك تشك بنحي قدرتك في أن تصل إلى هذا الماء المهلك ، وهناك احتمال كبير في أنك لو

حاولت إنقاذ هذا الشخص فكلما سيقف . وهذا سوف يستغرق دقيقتين على الأقل كي تعمل إلى أسفل منحدر الصخرة حتى تتمكن من الوصول إلى سطح الماء ، وهذه هي أقصى سرعة لك ، عندئذ قد يكون وقت الانقاذ متأخر جداً ، بالإضافة إلى أنك لست متأكداً من أنك تسمع صراخ واستغاثة هذا الشخص ، ولقد اعتقدت أنك سمعت نفس الشيء ، وانفجح أنك غطيت . فهل تنتظرونه أو صرخة أخرى كي تتأكد أنك سمعت حقاً هذا النداء في المرة الأولى ؟ ولكن قد يعني ذلك تأخير عييت . فلو ذهبت في الحال وشاهدت فعلاً أن شخصاً يستنجد بالمساعدة ، فهل يجب عليك أن تخاطر بحياتك ، ربما في محاولة لا طائل منها كي تنقذ هذا الشخص . وهل سيكون هناك اختلاف أو فرق إذا علمت أن الشخص المشرف على الفرق هو مجرم قاتل إرهابي جريئة هرب حديثاً من تنفيذ العقوبة ؟

(٣) أنت طبيب تمريض مريضاً يعاني من ضعف في الدورة الدموية واستلجعت أنت المريض مصاب بصلب شديد في الشرايين ، فهناك انسداد جريئ في العنق حيث تنفرع الشرايين كي تعمل إلى القدمين ، ويمكن تصحيح الحالة من خلال توسيع الشريان ، ولكن يجب تحديد موضوع انسداد الشريان أولاً ويمكن إجراء ذلك عن طريق حقن صبغة في مجرى الدم ، وهذا من شأنه أن يتيح لأشعة إكس رؤية الانسداد . وهناك مخاطر علاجية ولكن يبدو أنها يمكن أن تؤخذ في الاعتبار . ومع ذلك فأنك تتردد ، فمتى واجهت نفس الحالة من قبل باستخدام الصبغة فقد حدث شيء خطأ ، إذ أصيب المريض بالشلل في أسفل الصدر . ولقد قاضاك أنت والمستشفى لسوء العلاج وحكمت المحكمة بحويز ربع مليون دولار للمريض ، وأصبح واضحاً لديك أنه من الحق أن تخاطر وتجاوز مرة أخرى ان أملك يتمثل في عدم إخبار

المريض بهذا التكنيك ، ومع ذلك فهناك ما ترال فرصة ٩٥ ٪ للشفاء إذا تم استخدام هذا التكنيك نفسه فإذا ستفعل ؟

(٤) موسيقى الماني شهر سيلعب وصلته الأولى في أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية . وعلى الرغم من أنه قد علم من قبل وأثناء الحرب أن قوات النازي قد عذبت وقتلت الملايين من المسجونين السياسيين في معسكرات الاعتقال ، فانه لم يعترض أو يمتنع ، ذلك أنه لو كان قد عارضهم ، للقى حتفه لأعماله دون أن يوقف شيئاً من بطش النازي . بالإضافة إلى أنه لم يكن نازياً . متطرفاً ، وإنما مجرد موسيقى أراد ممارسة فنه . يهدوه دفعه إلى إعلان تحالفه بولائه النازيين وترك الآخرين يعارضون ويلقون حتفهم . فهل تلومه على ذلك لأنه لم يعارض مثل بقية الناس ، وكثير منهم كانوا فنانين عظماء مثله ؟ وهل يجرى لومه الآن بعد مرور هذه السنين أم أن علينا أن ندع الماضي الذي مر نواتجه بالطبع ؟ أفت لن تأخذه بين يديك مرحباً به مثل الرجال الشجعان ولكنك ستقابل كوسيقى عظيم . إن الموسيقى هي الموسيقى سواء كان صاحبها متعاطفاً مع النازية أم غير متعاطف . فهل ستقاطع حفلة هذا الموسيقار محبباً بـعاطفه مع النازية ، أم ستحضر الحفلة وتنسى إرتباطاته السياسية ؟

(٥) يصف ت . إي . لورانس T . E . Lawrence إشراكه في حملة عسكرية مع العرب ضد الأتراك أثناء الحرب العالمية الأولى ، فيقول أنه حينما عسكر الجيش طوان الليل عند وادي قطان قتل حامداً من قبيلة (مور) سالم أحد أفراد قبيلة اجيل . ولقد حاول لورانس أن يمنع وقوع هذه الجريمة رغم أنه كان مريضاً في ذلك الوقت . وعندما علم أن أقارب « سالم » طلبوا أخذ الثأر (الدم بالدم) أدرك أن حامداً ينبغي أن يموت كي يمنع تبادل عمليات الثأر التي لانهاية لها ،

وحينئذ قتل لورانس حامد فعلاً... ترى هل إرتكب لورانس خطأ؟ لقد شعر أن من واجبه الأول أن يحقق الوحدة في جيشه ويصونها، ومع ذلك فكانت تساوره الشكوك في أن صرخة الأخذ بالنار من أقارب « سالم » مجرد تهديد، وبذلك يكون لورانس قد دمر حياة حامد دون حاجة لذلك، ولكن ماذا إذا أصدر أقارب حامد صرخة الدم ضد لورانس وكان تهديدهم محتمل التنفيذ؟ ألم يكن هذا الأمر أكثر سوءاً. بالطبع كان من الممكن أن يمد لورانس حامد ويقول لأقارب سالم أن حامداً قد مات، وكان من الممكن أن تصبح هذه الخطوة، وكان من الممكن أن يفلت حامد بالجريمة ويكون قتل فرد أفضل من قتل إثنين؟ ومن جهة أخرى كان يمكن أن يحاكم لورانس حامد دون أن يقتله والآن ماذا كنت ستفعل لو كنت في موقف لورانس؟

مجال علم الأخلاق

تعد الأمثلة السابقة بمثابة أمثلة قليلة جداً من مشاكل أخلاقية لا حصر لها من الممكن أن يواجهها الناس، ودراسة مثل هذه المشكلات يختص بها « علم الأخلاق ». ولكن قبل أن نسهب القول حول هذه الدراسة علينا أن نتخلص من بعض الفموض الذي يتصل بها.

تعريف علم الأخلاق:

- ١ - ذهب البعض إلى أن الأخلاق تدرس العيوب والخطأ، والواقع أن هذا التعريف ضيق جداً، إذ أن الأخلاق تدرس أكثر من هذا، إنها لا تختص فقط بصواب الفعل أو خطئه، وإنما تبحث في قضايا مثل القضايا التالية:-
١ - ما هي الأشياء الخيرة؟ (أو بمعنى آخر، ما هي الأشياء المرغوب فيها؟

أو ما هي الأشياء التي لها وزن أو التي لا يستهان بها؟ ، فمثلا إذا كان نمو المعرفة الإنسانية أمراً مرغوباً فيه أو له وزن أو قيمة ، فمن المروض أن نسعى إلى إشباع مثل هذا النمو ، لكن إذا لم تكن ثمة رغبة في المعرفة وإعتبرت بأنها محارلات ليست ذات قيمة ، فلا داعي إذن إلى طلبها وتنميتها ، فما هو صائب إذن في الأشياء والأفعال والصلبيات والأحوال والأهداف هو خير . وعلى هذا النحو نحن لا نستطيع أن نقرر ما هو صائب أو خاطيء دون أن نضع في اعتبارنا القيمة أو الخير الذي يحق أن نكافح من أجله .

وبالطبع فهذه ليست العلاقة الوحيدة بين الصواب والخير لكنهما وجهة نظر واحدة لتلك العلاقة . ونحن لا نستخدم في حديثنا اليوم كلمتي (خير) و (صائب) دائماً بهذه الطريقة الحاسمة ، فهما يتداخلان دائماً ، أما في الأخلاق فيبدو أنه من الضروري أن نقيم تمييزاً واضحاً بينهما ، فكل كلمة صائب تستخدم دوماً للأفعال Actions أما كلمة « خير » فتستخدم لكل ما هو مرغوب فيه كالأهداف والغايات ، وسوف لا نقصر استخدام كلمة خير على ما سبق وحده ، بل سنستخدمها للحديث عما يملأ حياتنا اليومية من معطيات مثل « إنسان خير » و « شخصية أخلاقية خيرة » و « ملائحة شخصية خيرة » و « بواعث خيرة » و « نوايا خيرة » و « رغبات خيرة » .

ومن ناحية أخرى يجب أن نميزها أيضاً بين قولنا « هذا الفعل صائب » وبين قولنا « يجب عليك أن تفعل ذلك » فالفعل الثاني أقوى الفعلين ، وذلك لأننا حين نقول أن من الصواب أن تفعل هذا ، فنحن عادة لانتهى أكثر من أن نقول أن هذا الفعل مسموح به أو أنه ليس خاطئاً . ولكننا عندما نقول أنه يجب عليك أن تقوم بعمل هذا العمل أو أن تقول عليك واجب أو التزام

فعله ، فنحن هنا نقول شيئا أكثر ، أى نقرر أنه من الخطأ ألا تفعل هذا الفعل . ولأن هذا الجزء الثانى من هذين التصورين هو أشد ما يشغل بال رجال الأخلاق فانهم يطلقون عليه « نظرية الالتزام Theory of obligation » أكثر من إطلاقهم عليه « نظرية الصواب Theory of right » .

ب - والقضية الثانية التى نسأل عنها فى دراستنا للأخلاق تتصل بـ: يستحق الانسان اللوم والثناء أو العقاب والاثابة ؟ وهذه القضية تدخلنا فى نطاق أخلاق واسع يتعلق بالمسئولية الأخلاقية ومشكلة الحتمية وتصور حرية الارادة وغيرها .

وقد يبدو فى البداية أن هذا للوضوح يقع تحت عنوان الفعل الصائب أو الالتزام . فمتىما نسأل عما إذا كان شخص ما يستحق اللوم على فعل ما قد قام به ، فلسنا نسأل ببساطة هل من الصواب لنا أن نلومه ؟ فأجيبنا يتم التعبير عن السؤال بهذه الصورة ، ولكنه قد يعنى شيئا آخر مثل : أيجب توجيه اللوم اليه ؟ أو « هل يستحق أن نوجه اللوم اليه » ؟ وهذا من شأنه أن يقودنا إلى مشكلات صعبة .

٢ - يميز آخرون بين علم الأخلاق Ethics وبين المبادئ الأخلاقية Morals . فالمبادئ الأخلاقية تمثل اعتقادات الناس بصدد الصواب والخطأ والخير والشر والعقوبة والاثابة وهلم جرا . بالإضافة إلى الأفعال التى تكمل أو تسمح هذه الاعتقادات فهى ظواهر انسانية يجب دراستها وستكون هذه الظواهر موجودة حتى وإن لم يهتم أى فرد بدراستها . وعلم الأخلاق Ethics يستخدم هذه الظواهر كمادة للدراسة مثلما يستخدم البيولوجى الأعضاء الحية كمادة للدراسة ، ولكن علم الأخلاق لا يعنى كل دراسة للأخلاق ، ذلك لأن

الانثروبولوجي يقوم بدراسة الأخلاق أيضا ، مثل الاعتقادات الأخلاقية والعادات والممارسات الماضية والحالية للثقافات والقبائل والعصارات ، ولكنه يقتصر في دراسته على وصف تلك الأخلاقيات ، دون أن يصدر حكما قيميا عليها ، أو يقرر بوجود أخلاقيات أفضل من أخلاقيات أخرى على الرغم من أن هذا في مقدوره وإمكانه ، فعندما تعتبر ثقافة ما أن ممارسة معينة مثل قتل كبار السن ممارسة صائبة بينما تعتبرها ثقافة أخرى ممارسة خاطئة ، فهل نعد كلا الثقافتين على ثواب وإن لم يكونا كذلك فأيهما هو الصائب حقا ؟ وإذا اعتبر شخص ما أو مجموعة من الأشخاص أن اللذة تحقق السعادة التي يجب أن ناضل من أجلها بينما يعتبر زاهد أن هجران هذه اللذة والانسحاب أو الاعتزال من الدنيا يحقق السعادة الحقة فأيهما صائب وأيها خاطيء ؟ إن علم الأخلاق Ethics يختص بإطلاق الأحكام القيمية على السلوك الإنساني ، ولا يقتصر على وصف السلوك وحسب كعلم الانثروبولوجيا والاجتماع وعلم النفس ، فالعلوم الأخيرة رصنية بينما الاخلاق علم معيارى .

٣ - يقول آخرون أن الاخلاق تدرس ما ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن ، وهى عبارة قد تكون صادقة من ناحية لكنها مضللة من عدة نواح : فأولا فإن دراسة ما هو صائب وما هو خاطيء وليس ما هو كائن ، تتصل بسا هو كائن ، فكلمة « يكون » يمكن أن تنطبق على كل ما هو كائن . وثانيا فإن كلمة « ينبغي » أو « يجب » كلمة غير واضحة تماما ، فتحين مادة ما توظف كلمة مثل « يجب » عندما نتحدث عن الافعال الانسانية فنقول يجب عليك أن تفعل هذا وتدع ذلك . ومادة ما توظف كلمة « يجب » عندما نتحدث عن الافعال الانسانية ، وحينها نقول يجب أن يكون هذا أو ذلك لماذا نغنى بذلك ؟ هل نغنى أن شخصا ما

يجب أن يفعل أو يتسبب في فعل شيء معين ؟ وما المعنى الذي يمكن أن تملكه كلمة « يجب » إذا لم يتم تطبيقها على أفعال يقوم شخص بأدائها ؟ والواقع أن عبارة يجب أن يوجد (X) تماثل قولنا أن شخص ما يجب أن يفعل ويسبب وجود (X) . ولذلك فإن التعريف ضيق ومحدود جداً لأن علم الأخلاق يختص أيضاً بما هو خير وما له وزن وما لا يستهان به .

وعلى أية حال فإن العبارة تعد صحيحة إلى الحد الذي يظهر فيه الاختلاف بين أحكام الواقع وأحكام القيمة . وهناك طرق عديدة جداً توضح هذا للفرق ، ولكن لعل هذه الطريقة أسهل الطرق . علم الأخلاق لا يختص بحسب بما يعتبره فرد معين أو مجموعة معينة بأنه صائب ولكنه يختص أيضاً بما هو خير فهو لا يكتفى فقط بوصف المثل الأخلاقية التي يعتنقها البشر ، ولكنه يبحث أيضاً عن المثال الذي يتميز عن غيره من المثل ، وعن المثال الذي يستحق إتباعه بصورة أكثر من غيره ، ويدان سبب التفضيل أو الاستحسان أو الاستمحان . فهنا نرى بوضوح الاختلاف بين علم الأخلاق من ناحية والعلم التجريبي من ناحية أخرى .

غير أن السؤال الآتي قد يعرض على الأدهان وهو : إذا كانت العبارات التي تدور حول الخير والشر والصواب والخطأ لا يمكن التحقق منها تجريدياً ، فكيف يمكن التحقق من صحتها إذن ؟ إن الإجابة على مثل هذا السؤال عميقة وتقرض معرفة واسعة بكل مصطلح على حدة .

٤ - هناك آخرون يقررون « أن علم الأخلاق هو دراسة ماهو أخلاق وماهو غير أخلاق » والواقع أن هذه العبارة هي أكثر العبارات تضليلاً ، لمصطلح « أخلاقى » مصطلح غامض يقابله كلمة « غير أخلاقى » و « كلمة

لا أخلاق » . (أ) فمن ناحية عندما نعلق على شخص أو على فعل ما بأنه « أخلاقي » فإننا نقصد بها الثناء أو الحمد في حين نقصد بالمصطلح « غير أخلاقي » الادانة وعدم الاستصواب . وكلمة « غير أخلاقي » عندما نطبقها على الأفعال تعني عادة وبصورة قوية جداً كلمة « الخطأ » وعندما يتم تطبيقها على المواقف والناس فإنها تعادل كلمة « شر » ولكنها في تلك الحالتين مصطلح للادانة .

(ب) ومن ناحية أخرى فإن مصطلح « أخلاقي » يضع بساطة مسألة ما أو قضية معينة في رتبة علم الأخلاق وذلك في مقابل تلك القضايا أو المسائل التي لا تدخل في نطاقه . ويقال حيثئذ أن تلك القضايا التي لا تدخل في نطاق علم الأخلاق هي قضايا لا - أخلاقية بمعنى أنها لا تدخل في إختصاص علم الأخلاق .

والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن نرسم خطاً فاصلاً بين القضايا الأخلاقية واللاأخلاقية ، هناك إختلافات كثيرة بين المفكرين حول هذا الموضوع . قد يقال أن القضية تصبح أخلاقية إذا تعلقت بسلوك له أثره على تحقيق سعادة الناس ، وقد يقال أنها تصبح كذلك إذا أمكن إستخراج مبادئ أخلاقية يقبلها المجتمع وتطبق سلوك كل الأفراد بطابع قيمى محدد .

وهناك من يفرق بين القضايا الأخلاقية واللاأخلاقية بالقول بأن النوع الأول يحتوى على كلمات مثل « صائب » « خير » « يجب » « ينبغي » في حين لا يحتوى النوع الآخر على أى منها . لكن هذا غير دقيق ، فمثل تلك الكلمات ممكن أن تستخدم في قضايا لا أخلاقية مثل : ماهي الإجابة المناسبة على تلك المسألة الحسابية ؟ ومثل ينبغي أن يكون هناك طريق فرعى في هذا

المكان ، كما أننا كثيراً ما نتحدث عن أسلوب خير ، وطريق خير ، وعن يوم
يشر بالخير وهكذا . والواقع أن الإحساس الداخلي بالعبارة الأخلاقية يظل
أمرأ مطلوباً للفرقة بينها وبين العبارات اللاأخلاقية

(٥) وهناك من يقول بأن علم الأخلاق يختص بتشجيع الناس على عمل
ما هو صائب والواقع أن مثل هذا القول ليس مضللاً فقط بل أنه زائف أيضاً ،
ذلك أن التأثير على الناس لكي يتصرفوا بصورة معينة مثل إقناعهم بقيمة أخلاقية
معينة أو التحذير أو الاقتناع أو الوعظ أو الدعاية أو التروم للمخاطب ليس أو
العلاج النفسي هو أمر ممكن لكن لا علاقة له بعلم الأخلاق .

ومع ذلك فإن علم الأخلاق يهتم باكتشاف العبارات الصادقة مثله في ذلك
مثل أى مجال آخر ، لكنه يختلف عن تلك المجالات في أنه يحدد نفسه في إطار
الخير والصواب فيحدثنا عما ينبغي أن يكون عليه سلوكنا لكي يكون
صائباً وخيراً .

(٦) وهناك طائفة أخرى تقرر أن علم الأخلاق يجب أن تكون له القدرة
على أن يحرك بدقة أى الأفعال هي الصائبة وأى منها هي الخاطئة ، وهذا
أيضاً قول غير سليم . سوف نبحت عن « المبادئ الأخلاقية » ، أى قواعد
السلوك التي تتعلق بأمور الصواب والخطأ ، ولكن من الصعب محاولة الإجابة
على كل مسألة أو قضية أخلاقية تواجه كل كائن بشري ، لأنه لكي نقوم
بهذا العمل ، فيدعى علينا ألا نعرف المبادئ الأخلاقية الحقيقية أو الصادقة
فحسب بل بتعريف علينا أيضاً أن نعرف مراتب شاسعة من الحقائق التجريبية
بصدد كل شخص وموقفه وظروف فعله والتأثيرات المحتملة للعمل عنده .
وإذا لاحظنا أن هناك تضاداً يمكن أن تنبأها عندما يكون هناك شيء لا نحتاج

إليه ولكن ندعه يمر مؤقتاً وإذا علمنا أن كل موقف يختلف عن كل موقف آخر وأنه ليس هناك فيلسوف أخلاق ما يملك مقدرة الإلمام بهذه المواقف جميعاً فسوف ندرك أننا يجب أن نبحث عن المبادئ الأخلاقية وليس في الأفعال المردية المتفاوتة المختلفة .

القواعد الأخلاقية

يقبل الناس عادة القواعد الأخلاقية دون نقد أو تحييص ، فقد تعلموا الإيمان بها ، ومن أمثلة تلك القواعد « لا تكذب » « لا تخدع أقرانك » « لا تسرق » ، بالإضافة إلى قواعد يجدونها ملائمة لهم مثل « إهتم بشئونك » وغيرها . كثيراً ما تتناقض قاعدة أخلاقية مع أخرى ، وبذلك يمكن للفرد أن يلجأ إلى القاعدة التي تناسبه في الظروف المختلفة ، ومن أمثلة تلك القواعد الأخلاقية في المجتمع الأمريكي ما يلي : -

١ - من الخير أن تعاون جيرانك وأقرانك لكن ليس إلى الحد الذي يزعجك ويجعلك غير قادر على شراء جهاز تليفزيون ثانٍ .

٢ - ليس من اللائق مناقشة غيرك في أمور الدين لأن مثل هذا النقاش قد يؤذي المشاعر .

٣ - ليس لك أن تسأل غيرك من أين أتى بالمال الذي حصل عليه وكل ما يمكنك أن تتطلع إليه .

٤ - الولايات المتحدة الأمريكية أعظم دولة في العالم ، ويجب إبعاد كل من يبتغدها .

تطبيق القواعد

ولكن قد يسأل المرء « وما حاجتي الى علم الأخلاق ؟ ألسنت أهرق مسبقاً ما هو الخير وما هو الشر ، وما هو الصواب وما هو الخطأ ؟ وإذا كنت أعرف ذلك مسبقاً لما حاجتي إذا إلى مناقشتها ؟ لماذا لا أترم بالأوامر التقليدية . (أفعل ولا تفعل) التي نشأت عليها . مثل « لا تكذب » « لا تسرق » « لا تقتل » « كن رحيماً بوالديك » « كن شريفاً » « كن وفياً بجهلك » لما هو الخطأ في هذا ؟

الواقع أن مثل هذا السؤال يشتر التساؤلات الآتية :-

١ - هل لنا أن نعتقد أن مثل تلك القواعد الأخلاقية التقليدية لا تتبع مطلقاً أى استثناء ؟ ألا توجد مواقف يكون من الخير أن تكذب فيها ولو كذبة يغيث ؟ ألسنت نعمل بالوفاء بالمعاد لو حالت ظروفك دون ذلك ؟ وما تقول في قتلك لذكر تاتور يبيد يومياً الآلاف من شب ؟ هل هذا القتل جريمة أم إنقاذ لشعب ؟ مما لا شك فيه أن القواعد الأخلاقية التقليدية تسمح بالاستثناءات .

٢ - ما الذى تعنيه القواعد الأخلاقية القديمة بفعل هذا أو عدم فعل ذلك ؟ يبدو أن الدائرة الأخلاقية واسعة هنا وغير محددة بالضبط ، فعند التطبيق نجد أن « الكذب » و « السرقة » و « القتل » غير محددة معانيها تماماً ، ومن ثم تكون غير واضحة ، وستضرب على ذلك مثالا من القاعدة « لا تسرق » .

« لا تسرق » هل أنت تسرق إذا أخذت شيئاً تعتقد أنه يخصك ولكنه يظهر فيما بعد أنه لا يخصك ؟ وهل أنت تسرق إذا دخلت شقة شخص علمت أنه سبق أن سرقك وأخذت منه ما يساوى ما سرقه منك ؟ هل أنت تسرق إذا أعطاك شخص ورقة مالية بخمسة دولارات معتقداً أنها دولاراً واحداً ، ولا

تقل أى شيء بجلدها ! هل تسرق من منافيك إذا إتفست فى عمليات
إحتكارية وتبيع لهم بطن أقل وبخسارة حق يعلن المنافسون إفلاسهم ، وبعد
ذلك ترفع الأسعار ؟ قد يقول فرد ما إن « الفصل عمل » ولكن قد يرد عليه
آخر أن كثير من الأفعال التى تمت تحت شعار هذا المثل المقدس هى أمثلة
فظه للسرقة والفسح ، ترى كيف يمكن أن يرسم المرء خطأً فاصلاً بين ما هو
سرقة وما هو غير ذلك ؟

٣- وماذا عن المواقف التى لا تشملها تلك القواعد الأخلاقية التقليدية
على وجه الإطلاق ؟ أى ماذا تفعل فى المواقف الجديدة تماماً والتى لم تتنبأ بها
القواعد السابقة ، خصوصاً وأن مجتمعنا الحالى مجتمع معقد متشابك يروج
بتيارات ومواقف متلاطمة لا يسهل إرجاعها الى تلك القواعد وحدها .

٤- وقد يتساءل الناس ولماذا التمسك بلك القواعد الأخلاقية التقليدية
دون غيرها ؟ الواقع أنه يجوز للفرد أن يتبع مجموعة أخرى من القواعد الأخلاقية
بشرط أن توافق هذه المجموعة مع مجتمعه .

الخلاصة وعشرات :

لو كنا سنعبّر بذلك وبصورة مثمرة هذا المجال المقدس بـ « الأخلاق » ،
فسيكون علينا أن نتحوط ضد أخطاء معينة يمكن أن نجح فيها بسهولة إذا لم
نشير إليها مقدماً . فهى حجر عثرة تعوقنا فى البحث عن الحقيقة أو العديق
بأمانة وبخاصة عندما لا تكون الحقيقة سارة ، فعظم الناس لا يريدون أن
يصلوا إلى الحقيقة بقدر ما يريدون إيجاد الأسباب التى تؤيد أو تعضد
التحيزات المحببة إليهم ، وحينما يهتدون على الأسباب فهم ينصرفون عن الفيلسوف
الذى لا يعبر عن وجهة نظرهم مثلما يفعلون مع سائق التاكسى عندما يوصلهم

إلى المكان الذى يريدون الوصول إليه . وهذا الميل شائع الانتشار جدا ومتأصل لا يمكن لكتاب واحد فى علم الأخلاق أو حتى مجموعة من الكتب اقتلاعه ، وأفضل شيء يمكننا عمله هو أن نحاط بصفة مستمرة ضد هذا الميل ونعرف متى نكون ضحايا هذا الميل ولا نخضع أنفسنا فى الاعتقاد بأننا باحثون محايدون فى الوقت الذى لسنا نحن فيه كذلك .

١ - لنبدأ أولا بذكر المفهوم أو التصور الضيق للأخلاق الذى يحقّه ناس كثيرون والذى يذهب إلى مطابقة الأخلاق بالقواعد التى تعلّمها الناس فى طفولتهم مثل « لا تكذب » ، « لا تسرق » ، « لا تقتل » .. الخ . فواضح أن مثل تلك القواعد أضحت اليوم ضيقة ولا تنطق على كثير من الأعمال ، وتشمل هذه القواعد - على الرغم من أنها غامضة كما رأينا - أنها من استحداث المجتمع الحديث ، علاوة على غموضها وعدم تحددها كما سبق أن ذكرنا - على مشكلات قليلة للمجتمع الصناعى المعقد تستطيع أن تقدم له قواعد أخلاقية .

٢ - إننا نفع عادة فريسة لما يسمى بالتهجير العقلى ، فنحن ندعى دائما أن اختيار قراراتنا الأخلاقية يعتمد على أسباب معقولة ، ولكن الواقع هو أننا نسلك أو تفعل أولا ثم نقدم بعد ذلك تبرير أفعالنا . فعندما يتأخر فى العمل نبر ذلك بضرورة أخذ قسط من الراحة ، لكن حينما يتأخر غيرنا نقول يجب أن يلتزم الناس بمواعيدهم . وحينما نذهب إلى فعل تاركين جديتنا المريضة وحدها بالمنزل نبر ذلك بأننا فى حاجة إلى الترفيه والتغيير ، أو أن مرضها لا يقتضى الجلوس معها فى البيت ، أو أنها ليست مريضة فى حين تنهم الآخرين لو فعلوا نفس فعلتنا بأنهم يفرطون فى واجبهم . ومن هنا لا يجب أن نخدع أنفسنا بمثل هذه التبريرات العقلية التى تقودنا إلى تغطية مواقفنا اللا أخلاقية بأسباب معقولة .

٣- تقوم الأحكام الأخلاقية غالباً على « الميول العاطفية Emotional appeals » فانه يحدث غالباً أن الطفل لن يفعل ما يؤمر به أن لم تكن كل أدوات ووسائل الإقناع متوفرة عند والديه، وأحياناً تستخدم القوة كي تجعله يفعل ما يريدانه . فالطفل لا يجذب الطفل الصغير ومع ذلك ينبغي تعليمه منذ الطفولة المبكرة أن يقوم بعمل أشياء ويمتنع عن عمل أشياء أخرى . وهكذا نادراً ما يعترض المرء على فرصة الإقناع التي تداعب مشاعره وعواطفه ، ومع ذلك فحين البحث عن مبادئ الأخلاق فيجب الابتعاد تهماً عن الميول العاطفية : فالعاطفة سلاح ذو حدين كما يقولون .

٤- غالباً ما تكون القواعد الأخلاقية لقو لا طائل من ورائه ، فعموضها ، وتفسيراتها المختلفة المتناقضة من قبل أناس ومفكرين عديدين ، وعدم تمسدها ، وإتباعها على أفعال جديدة لم تكن في حسابان واضعها الأولين ، كل ذلك يجعلها مجرد لقو .

المعايير الأخلاقية والمذهب النسبي في الأخلاق

لقد وجهنا فيما سبق بعض الانتقادات للقواعد والأفعال الأخلاقية ، وها نحن بانتقاء أمثلة معينة للسلوك الانساني ، وهنا يجوز لنا أن نتساءل : من خلال أية معايير أخلاقية قننا بوجبه هذه الانتقادات ؟ إن هذا هو ما استوجب تقديم دراستنا تلك عن المعايير الأخلاقية .

المعايير الأخلاقية Moral Standards :

(١) السلطة الأبوية Parental Authority : هناك آباء مختلفون يرضون قواعد أخلاقية مختلفة على أطفالهم وغالباً ما تناقض تلك القواعد

بعضها البعض الآخر . فمتى نرغب في معرفة أى من المصاعدين المتناقضين أفضل من الأخرى لا نجد ما يشق علينا ، لأنهما صادران معاً عن السلطة الأبوية ، وإن قيل أن تلك القواعد الصادرة عن الأبوين قد تكون متوافقة وليست متناقضة فإن سؤالاً يظل يردد على أذهاننا وهو لماذا تكون تلك القواعد الأبوية صائبة دائماً ؟ ذلك أننا نعيش في حياتنا العادوية تصرفات وأوامر والوالدين نعلم بالخطأ .

(٢) العادة والرأى العام Custom and Public Opinion : يمكن تقديم نفس الاعتراضات هنا . فالعادة تتحسن الآن شيئاً وتسهجن شيئاً آخر ، وهي تتفاوت تفاوتاً كبيراً باختلاف الزمان والمكان ، وعرضه للتغير دائماً . ولذلك يمكننا دائماً تحسين «العادة» وتغييرها ، وتطوير «الرأى العام» وهذا لا ينفي قيام أفراد بالبدعات تنأى عن المادة ، وينتد عن الرأى العام ، وتنفرد من آراء الحشد ، وهذه البدعات من شأن الصاهرة ورجال العلم والمعرفة في كل مجال .

(٣) قانون الأرض The Law of the Land : قد يفترض للمرء أن القانون أو الشرعية « Legality » هو اختبار لصواب وخطأ فصل ما . فما هو صائب هو ما يسمح به القانون وما هو خطأ هو ما يحرمه أو يمنعه القانون أما ما لا يذكره القانون فهو في مرتبة وسطى أى أنه ليس صواباً أو خطأ . ونحن نجد القوانين مدونة في كتب القانون ولذلك فالمشكلة بسيطة فما علينا إلا أن نبعد عن تلك القوانين في هذه الكتب ، لكن يبدو أن الأمر ليس سهلاً على هذا النحو للأسباب التالية : -

(١) للقانون دائرة مختلفة عن تلك التي تختص بها الأخلاق ، ومن ثم

فالقانون يبحث في أشياء ليس لها علاقة في أغلب الأحيان بالأخلاق . كما أن القانون يحتاج إلى أدلة واضحة تثبت صحة موضوع ما ، بينما لا نجد مثلاً تلك الأدلة فيما يتعلق بالأخلاق . فإذا وعدت ببارك بعدل ما ثم خالته وعذك فلا شأن للقانون بهذا من قريب أو بعيد طالما أن هذا الوعد غير مكتوب . أما من الناحية الأخلاقية فيعد هذا تصرفاً خاطئاً في أى حالة من أحواله .

(ب) تختلف القوانين من أمة إلى أمة ومن دولة إلى دولة ومن مدينة إلى أخرى ففي مدينة نيويورك يجب عليك قانوناً ألا تتجاوز سرعة سيارتك أكثر من ٥٠ ميلاً في الساعة ، لكنك إذا عبرت إلى مدينة كونتيكت فستجد أن هذه السرعة يجب ألا تتجاوز ٤٥ ميلاً في الساعة ، وإلا تعرضت لعقاب القانون . ترى هل يمكن أن نقول هنا أن من الخطأ أخلاقياً أن تتجاوز السرعة ٥٠ ميلاً في كونتيكت و ٥٠ ميلاً في نيويورك ؟ وهناك اختلاف بين الدول في قوانين الطلاق فهناك من تسمح به إذا وقعت جريمة الزنا ، وهناك من تسمح بالطلاق لأي سبب آخر ، فهل نقول أن الطلاق بسبب القوة الفكرية خطأ أخلاقى في نيويورك ولكنه ليس كذلك في نيفادا ؟

(ج) فسخ أو نقض القوانين Laws are Repealed : إن فسخ القوانين يحدث حيناً نقول أن ما كان خاطئاً بالأمس أصبح صواباً اليوم ، فالعبودية لم تكن محرمة بالأمس ، لكن القانون حرمها اليوم . وعلى هذا النحو حرم القانون اليوم ما لم يكن محرماً من الناحية القانونية بالأمس ، وعلى هذا تسخ القوانين الجديدة درما القوانين القديمة .

(د) نحن نتحدث عن القوانين الجيدة والقوانين السيئة والقوانين الأفضل والقوانين الأسوأ ، وهذا النوع من الحديث لن يكون مقبولاً إذا

تداخلت القوانين مع الأخلاق . فهل نعتبر أن من الصواب أخلاقياً بيع
« المهربين » إذا تم فسخ أو إلغاء القانون الذى كان يحرمه ؟
(هـ) والقانون لا يكون واضحاً فى كثير من الأحيان ، كما أن
تفسيراته تختلف من مكان إلى آخر ومن زمان إلى غيره .

(٤) العقل Reason : أنه يبدو كمبدى واحد ، لكن معانيه مبهمة
مشوشة فعين نقول : « إتبع العقل » فهل سيتغير مستقبلك بسبب هذه
التصبيحة ؟ وماذا تعنيه التصبيحة فى الواقع ؟ وماهو العقل بالضبط الذى من
المفروض أو الواجب عليك اتباعه ؟

أ - إن كلمة « العقل » ربما عنت الاحتياط أو التفكير الاستدلالي
الذى تقدم فيه بعد مقدمات معروفة إلى قضايا يبرهن على صحتها إهداء من
تلك المقدمات ، ولكن ما الذى يضمن لنا صدق هذه المقدمات ؟ أنظر فى
القياس الآتى : -

كل الأفعال التى تم فعلها فى ضوء القمر الكامل صائبة

هذا الفصل تم فى ضوء القمر الكامل

هذا الفصل صائب

فصلية التفكير هذه صادقة للغاية نظراً لأن المقدمات تؤدى إلى النتيجة
ومع ذلك ليست هناك أدنى سبب لافتراض أن المقدمات (وبخاصة المقدمة
الأولى) صادقة . وإن قيل يجب أن تبرهن على المقدمات فإن البرهنة تحتاج
بدورها إلى مقدمات أخرى وهكذا .

ب - وعند معنى العقل ، لقيام بالأفعال المعقولة ، أو التى يمكن تبريرها
لكن مسألة التبرير العقلى تخضع للميول والأهواء كما سبق أن بينا ، فما
أبرره لنفسى قد لا أبرره لغيرى .

(٥) الضمير Conscience : « إن فعل ما يمليه عليك ضميرك » هذا ما يسمعه المرء غالباً ، وأى شيء سيقوله لك ضميرك سيكون صائباً .

ولكن المسألة ليست بمثل هذه السهولة ، فضائير الناس المختلفة تعطيهم أحكاماً مختلفة بصورة فاضحة وذلك طبقاً لاختلافهم في الخبرة والمزاج . فالدارسون السطحيون « لمأملت » يعتقدون أحياناً أن ضمير « هاملت » كان يؤنبه حينما كان يفكر في قتل عمه وكان هذا هو السبب الذي منعه من قتله ، ولكن الحقيقة هي أن ضميره كان يؤنبه لأنه فشل في إرتكاب عملية القتل ولكي يفرغ الشحنة الباطنة في نفسه

وبصفة عامة يعتمد ما يستعوبه ضمير الشخص على كيفية نشأة هذا الشخص . وتأثير أسرته ومدرسته وأصدقائه على تلك النشأة واضح لا يحتاج إلى تفسير . والواقع أن هناك مقداراً متساوياً في التنوع في ضائير البالغين بقدر ما هو موجود عند ضائير الأطفال . قد يقال إن ضائيرنا تخبرنا بالصواب بالنسبة إلى أفعال معينة بقر غيرنا أنها خاطئة بالرجوع إلى ضميرهم أيضاً . قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة إلى المجموعتين إذا نظرنا إلى رأيهما من وجهة نظر النسبية . وعموماً يجب أن ننظر إلى الضمير الخاص بالإنسان المستنير ، لا ضمير الجهلاء الذي يمكن خداعه . ولكن هل ضمير الإنسان هو صوت الله في الإنسان ، يجب أن نبحث الآن في تلك النقطة .

(٦) الوحي Revelation : إن أكثر وجهات النظر شيوعاً هي التي تعتبر مقياس الصواب والخطأ مرتبطاً بالأوامر الإلهية التي يجب علينا أن نطيعها ، فأنه يتحدث إلينا وحديثه معصوم من الخطأ ، وضميرنا يعتمد على الله ، فإذا إتفق مع الصوت الإلهي كان صادقا أما إذا لم يتفق معه فإنه يكون خاطئاً بالضرورة .

لكن هل يمكن لضمير فرد ما أن يختلف مع ضمير فرد آخر دون أن يكون هناك قرار بأن هذا صائب وذاك كاذب ، وذلك بخلاف الوحي أو الإلهام الذي يتحدث بصوت واحد ؟ إن القول الأخير يمكن توجيه أوجه النقد التالية إليه : -

أ - أن ما يعتقد بوحى ما لا يقبل أى وحي آخر ، فالديانات الميأوية مثلا يقبل كل منها وحيه الخاص به وينكر وحي الديانتين الأخرتين .

ب - وحي لو قررنا بأن هذا الوحي حقيقى ، فبقى مسألة التفسير للما جاء به الوحي من غموض وأسرار - مسألة - معقدة ومعقدة .

ج - ولنا أن نبحت الآن فى مسألة ما إذا كانت ما جاء به الوحي هو أساس الأخلاق ، أم أن الأخلاق نابعة من المجتمع والواقع المعاش ؟ إن هذا الموضوع أثار الكثير من المناقشات خصوصا أن هناك مسائل دينية هى من شأن الله وحده ، وتبدو وكأنها تعارض الأخلاق الإنسانية وذلك مثلما أمر الله بإفناء عشرة آلاف كنعانى، ومثلما أمر إبراهيم بذبح ابنه اسماعيل إذ يظهر أن هذا الإفناء وذاك الذبح يتعارضان تماما مع أخلاق المجتمع .

المذهب النسبى Relativitism

عند تحليل المذهب النسبى نجد أنه يضم وجهات نظر مختلفة أهمها ما يسمى بالنسبية الاجتماعية التى تقول بأن الجماعات المختلفة والقبائل المتفاوتة والثقافات المتباينة والحضارات المتباينة لها معايير أخلاقية مختلفة .

ومصطلح مذهب النسبية السوسولوجى هو مصطلح غامض ، فإذا كان المصطلح يعنى فقط أن هناك معتقدات أخلاقية تعتنقها جماعة واحدة ولكن

لا نعتنقها جماعة أخرى فهذه حقيقة في حد ذاتها وهي حقيقة تجريبية ،
أما إذا كان المصطلح يعنى أن هناك جماعات مختلفة فإن تلك العبارة لا تبدو
صادقة بل قد تكون زائفة ، وذلك أنه يمكن لجماعات مختلفة أن تقبل نفس
المبادئ الأخلاقية الأساسية ليسكنها تختلف في التطبيق فلو تخيلنا قبيلتين كل
واحدة منهما تسلك بحيث تحفظ بقاء أكبر عدد من أفرادها ، وكانت واحدة
منها تعيش في الصحراء بينما الأخرى تعيش حيث يوجد ماء وفير ، نجد أن
فقدان مقدار ضئيل من الماء عند القبيلة الأولى يعد إساءة أخلاقية خطيرة ربما
تصل عقوبتها إلى الإعدام ، أما القبيلة الثانية فيمكن لأفرادها الإسراف في
استخدام الماء في موضعه وغير موضعه دون أن تكون هناك قوانين تعاقب
على ذلك . هذا مثال على مذهب النسبية السوسيولوجي ، فالقبيلة الأولى
تعتقد أن فقدان الماء خطأ والقبيلة الثانية لا تعتقد ذلك .

لكن هناك مسائل أخرى يستهدفها للذهب النسبي ، فالنسبية
السوسيولوجية ليست مذهباً أخلاقياً بحتاً ، إذ هي تحاول وصف ماهية
المعتقدات الأخلاقية عند الناس وهي لا تقول شيئاً عما إذا كان يمكن تفضيل
أحد المعتقدات عن الأخرى بل إن مذهب علم الأخلاق النسبي يبحث في موضوعات
أبعد من تلك التي يتناولها مذهب النسبية السوسيولوجي فهو يملك وجهة نظر
محددة بشأن الصواب والخطأ ويرى أن القواعد الأخلاقية المختلفة لمجتمعين أو
قبيلتين يمكن أن تكون صادقة رغم التباين بينهما ، فتعدد الزواج مثلاً يعتبر
صائباً في المجتمعات التي تقرر هذا التعدد ولكنه لا يعد كذلك في المجتمعات التي
لا تؤمن بتعدد الزواج وهكذا فليس هناك معيار كلي للصواب والخطأ ،
إن الصواب والخطأ يتوقفان على طبيعة المجتمع الذي تنتمي إليه ، إلا أن
مذهب النسبية يثير تلك المشاكل :-

١ - لماذا تكون الممارسة الصائبة في مجتمع ما خاطئة في مجتمع آخر ؟
يبدو أنه ليس هناك إجابة مقنعة على هذا السؤال .

ب - يقال أن ما هو صائب في جماعة ما قد يكون خاطئاً في جماعة أخرى ، ولكن ما هو المقصود بالجماعة بالضبط ؟ وأي جماعة تلك التي يختارها الفرد ؟ فكل شخص هو عضو لجماعات كثيرة مثل : أمته ، ودولته ، ومدرسته ، وناديه .. ألخ . فلنقرض أن أغلب الأفراد في أحد الأندية يعتقدون بخطأ فعل معين وأن معظم الأفراد في أمة معينة يعتقدون بصواب هذا العمل ، فهل نأخذ بهذا الرأي أم ذلك ؟

ج - هل نأخذ برأي الأقلية أم رأي الأغلبية في الحكم على الأشياء والأفعال ؟ إذا أخذنا برأي الأقلية فأننا نهمل رأي الأغلبية وهذا غير صائب ، أما إذا أخذنا برأي الأغلبية فأننا نكون بذلك قد تغاضينا عن آراء الأقلية التي يمكن أن يكون بعضها صائباً وسليماً .

يبقى بعد ذلك موقعين ، الأول هو العدمية الأخلاقية الذي يقرر أن ليس هناك وجود حقيقي للصواب والخطأ ينطبق على كل زمان ومكان . والثاني هو موقف الشك الأخلاقي ويخلص في أنه مادام ليس هناك صواباً مطلقاً وخطأ مطلقاً فيمكن الشك إذن في الصواب والخطأ تسيهما .

ثانياً
نماذج الحياة

الأسلوب الأبيقورى فى الحياة

أجاب الأبيقوريون على السؤال القائل بكيف ينبغي على الفرد أن يسلك حياته ، وبأى طريقة ينبغي أن يعيش وفقاً ؟ بقولهم بأن على الإنسان أن يبحث عن اللذة عن لذته الفردية الأتانية . ولكن يجب أن نميز هنا بين وجهتي نظر مختلفتين فيما يتعلق باللذة هما :

أ - اللذة الأتانية اللحظية وهي تقرر بأن على أن أفعل دائماً ما يحقق أكبر لذة فى اللحظة الراهنة ، أو فى الوقت الحاضر ، فإذا كانت « ب » مستمتعة لذة أكبر من « أ » فعلى أن أتمسك باللذة « ب » ومقارنتي بين مقداري اللذة « أ » و « ب » هي مقارنة لحظية وفورية أى مقارنة بين لذتين توجدان الآن . إن ذلك المعنى الأول للذة يستهدف تحقيق أكبر قدر من اللذة للمرد فى الحاضر النورى ، ويدفع المرء لأن يستمتع باللذة الراهنة فى اللحظة الحالية وكأنه لا توجد لحظات مستقبلية تالية

لكن هذا المعنى الأول للذة له جوانبه السلبية ، ذلك أن اللذة الحالية قد تجلب آلاماً فى المستقبل ، فالطعام المترف النسيم قد يجعل المرء يلهو فى اللحظة الراهنة لكنه قد يؤدي إلى عسر هضم بعد ذلك . والإسراف فى لذة الشراب يؤدي حتماً إلى المرض ، ولهذا فثلث القائل « كل وأشرب لتكن سعيداً فالغد فان » هو مثل غير صحيح . ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كانت الحياة قلقاً غير مستقرة لا مستقبل لها .

ب - اللذة الأتانية اللالحظية : وهي تقرر بضرورة تحقيق أكبر قدر

من الفذة لقرود لكنها لا تأخذ بالفذة العظمية أو القورية وإنما تضع في حسابها الفذة على المدى الطويل . لكن الناس ميلون بطيحيهم إلى النظر إلى المستقبل القريب أفضل من إعتبار لذات في المستقبل البعيد . فكما كانت الفذة أبعد كلما كان الإحساس بها أقل ، وكما كان الألم بعيدا كلما كان التأثير به قليلا . وهناك من يقرر أيضا أن الشيء كلما كان بعيدا كلما قل إحتمال حدوثه ، وذلك لأنه عايناه في صديق يود زيارتك غدا أفضل من وعده بزيارتك في العام القادم . والقول بأنك ستنتال غدا جائزة بمائة دولار أكثر تأكيدا من القول بأنك ستنتال هذه الجائزة بعد شهر .

والواقع أن إحتمال حدوث الشيء في المستقبل البعيد أمر تكشفه الصعوبات ، والعالم الخارجى معقد جدا بحيث يصعب علينا إكتشاف نواتج أفعالنا فيه ، كما أن مآثرنا غالبا ما تكون ناقصة بأحوال هذا العالم المعقد المشاك بحيث يصعب علينا في الكثير من الحالات رؤية المستقبل بوضوح رؤيتنا الحاضر ، ضف إلى ذلك إختلاف الأفراد فيما بينهم حول الإلتحاق على حدوث رد فعل معين أو نتيجة محددة في المستقبل القريب أو البعيد .

وإذا ما إستخدمنا الآن مصطلح الوسائل Means والغايات Ends فسوف نرى أن مذهب الفذة العظمى لا يما أكثرا بالتمييز بين الوسيلة والغاية . إن الإنسان يستعمل الوسيلة الموصول على الغاية التي يرغب الوصول إليها . فأنت تستذكر دروسك اليوم حتى تتيج في الامتحان فيما بعد ، وأنت تأخذ علاجاً طياً (وسيلة) لكن تتشى من مرضك (غاية) والواقع أن الأعطية العظمى من أفعالنا اليومية هي مجرد وسائل تستهدف منها تحقيق غايات معينة لكن صاحب مذهب الفذة القورية لاغايات له ، وذلك لأنه لايسعده تحقيق

أى غاية فى المستقبل ، ومن ثم فهو ليس مضطرا لاستخدام وسائل محددة ، وبهذا يصبح مثل هذا للفرد غير مهم بالوسائل والغايات على حد سواء . ومن الغايات ماهو قريب ومنها ماهو بعيد ، وقد يبحث للفرد الواحد فى عدد من الغايات أو الأهداف المختلفة من حيث الطبيعة والمدى والسمات .

ومذهب اللذة الأنانى يرجع من الناحية التاريخية إلى المدرسة الأبيقورية التى ترأسها - أبيقور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق . م) صاحب مذهب اللذة الأنانى المعتدل . ولقد ذهب هؤلاء إلى أن الشيء الوحيد الذى ينبغى على الفرد أن يسعى إليه هو تحقيق اللذة القصوى ، لكنهم كانوا يقصدون بذلك اللذة لا اللذة اللحظية الوقعية ولكن اللذة ذات المدى الطويل كالثبات العقلية والجمالية والمعرفية . هم يرون إذن أن على صاحب مذهب اللذة أن يتفكر لا فى اللذات الحسية الوقعية ولكن عليهم أن يصبوا إلى اللذات الأبدية . لذات للفرد القريب والبعيد على حد سواء . . وهذه لا توجد إلا فى النوع العقلى التأملى الجمالى من اللذات . ويرى الأبيقوريون أن أصحاب مذهب اللذة يقعون فى خطئين كبيرين :
١ - أنهم يبحثون عن مصادر لذة تقدم لهم لذات فورية وهذه تجر عليهم آلاما عظيمة .

٢ - أو أنهم يبحثون عن لذات لن تتحقق إلا فى المستقبل البعيد جدا ، أو عن لذات صعبة المنال ، وغير ممكنة التحقيق .

والواقع أن للتاريخ ظلم الأبيقوريين حين وصف مذهبهم بأنه مذهب يبحث عن اللذة الأنانية الحيوانية ، ويستهدف إرضاء الرغبات والشهوات الجسدية والدنيا ، وأنهم قوم مبذرون متعطشون فالواقع أن لباب مذهبهم يدعو نحواً مختلفاً تماماً ، فلقد نبذوا الإنفاس فى اللذات الحسية ، ورأوا أن اللذات

الحقيقية تكمن في تحرير العقل ، ورباطة الجاش ، وطهارة القواد ، وحرية
الفعل ، وتأمل التفكير . وأن مثل تلك الذات أكبر دواما وأبعد كثيرا عن
دائرة الألم . ويضرب لنا أيقور الأمثلة على ذلك ، فلو أقبل إنسان على لذة
الطعام ، فإن شهته ستزداد بمرجات كبيرة ويزداد صاحبها بها ، وسأخذ في
تنويع الطعام والتفنن في أعداده إلى أن يصل إلى درجة شاذة يشعر بعدها أن
إشباع تلك اللذة عنده أصبح عسيرا . إن تنوع الطعام وتناول ماله وطاب
منه يؤدي به إلى الانفاس وسوء الهضم واعتلال الصحة . وكان
أيقور يرى أن الأطعمة الرخيصة هي أكثرها فائدة للصحة ، وأنه شخصيا
كان يعيش على تناول الجبن والماء لعرات طويلة .

كذلك الأمر بالنسبة إلى الشهوة الجنسية ، فرغم أن تلك الشهوة مثل لذة
فورية مباشرة إلا أن الانقياس فيها يؤدي إلى الألم ، وإلى حياة المزوجين ،
وإلى كوارث لا توصف . ولذا يتأدى أية-ور بضرورة تدخل ارادتنا في
بداية الطريق ، نعتدل في رغائنا وطلبائنا في مثل تلك الذات وإلى طلب
لذات من نوع أخرى الذات العقلية والجمالية . إن المعرفة تطلب تهذبا
وغرسا للفضائل وتغلبا على الأهواء والانفعالات ، وتأمل الجمال يبعث على
الطهارة والهدوء ، ويشبع أسمى المشاعر ، بالإضافة إلى أن طلب المصرفة
والجمال لن يتأديا بنا أبدا إلى الألم ، فقراءة عمل فكري ، والاستماع إلى
سيمفونية موسيقية ، والإشتراك في إبداع عمل جمالي ، تشبع لذات معرفية ،
وجمالية فينا لكنها لا تنتهي بنا إلى الألم أبدا مثلما يؤدي الاسراف في تناول
الذات الحسية إلى الشقاء والألام الذات الأولى لذات سامية عليا ،
والذات من النوع الثاني لذات « دنيا » رغم أنها قد تكون أكثر إغراء
ولأظهر متعة .

تعليقات على المذهب الأبيقورى .

والموقف الأبيقورى يثير عددا من النقاط التى تفتح نقاشا نقديا على
السعر التالى :-

١ - يزعم الأبيقوريون أن الذات الدنيا أى الذات الحسية شراك
خداعية تؤدى إلى الألم وهدم الذات وليس لها جانب إيجابى . وهذا قول
غير سليم فلهذا الحياة الزوجية قد تكون مفعمة بالمخاطر كبتفقدان الحب أو
ضباعه أو تضائله ، وقد تمتلأ بمواقف فاجعة أو تتحول إلى اتهامات متبادلة ،
ومع ذلك فهى أفضل من حياة الوحدة والعزلة ، فقد يكون الفرد غير سعيد فى
حياته الزوجية ولكنه يكون أكثر شقاءا بدونها . والاسراف فى الطعام
والشراب له أضراره التى حذرنا أبيقور منها لكن التشفيف الاية ورى
والاعتقاد على وجبة رخيصة زهيدة قد يكون له أضرار أكبر . والواقع أن
على الانسان أن يفاخر ويخاطر مع ارتكاب بعض الأخطاء من أن يتكشف
ويزهد ضامنا للإجساد عن تلك المخاطر .

٢ - يقول الأبيقوريون أن الذات الدنيا لحظية ووقنية وأن الانسان
يصاب بالملل من تكرار هذه الذات . لكن الانسان قد يصاب بالملل أيضا من
تكرار الاستماع إلى مقطوعة موسيقية حتى لو كانت لبيتهون . إن أغلب
الناس وحتى رجال الفن أنفسهم لا يستمعون بـ تكرار مقطوعتهم الموسيقية
المفضلة أكثر من استمتاعهم بطقم الفلفل .

٣ - إن الذات العليا (العقلية والخالية) تعتمد على الذات الدنيا ، فأنتا
لن تستطيع أن تستمتع بلدة معرفية أو أن تشعر شعورا جماليا بعمل فى مها
كان جدارته إذا كنت جوعانا أو ظمأنا فالاشباع العقلى والوجدانى

والجمالي يجب أن يكون مسبوقاً بالأشباع الحسى قدر الإمكان وخصوصاً
الأشباع من تلك الذات الأساسية التى بدونها لا يستطيع الإنسان أن يبق
الحياة .

٤ - يقول الابقوريون أن الذات الدنيا تمثل خطورة هانية لأنها
لحظية وسريعة ولكن الذات العليا قد تكون أخطر ، ذلك لأنها تحتاج إلى
زمن كبير وعمل عظيم وطاقة أضخم وقد نصل إلى الاستمتاع بها أو لا نصل
نظراً لأننا لا نملك المستقبل تماماً فى بدنا .

• - أعتقد أيقور أن الانفاس المستمر فى الذات الدنيا مادة ما يجلب
الشقاء والألم ، لكن لا يستطيع انسان أن ينكر أن تلك الذات الدنيا تحقق
متعة أكبر من تلك التى تحققها الذات العليا . لقد ذهب ليكسى
W . E . H . Lecky فى كتابه تاريخ الأخلاق الأوربية الذى نشره عام
١٨٦٩ إلى أن الحركات الجسمية لديها بصفة عامة تأثير على استمتاعنا أكثر
من التأثيرات العقلية ، وأن سعادة الأغلبية العظمى من البشر تتأثر بالحالة
الصحية والمزاجية المتصلة بالجسم أكثر من أى أسباب عقلية أو أخلاقية .

٦ - والواقع أن اهتمام الابقوريين كان منصباً على تجنب الألم ولم يكن
موجهاً نحو ما يحقق اللذة أو السعادة ، فهم يحذروننا من الانفاس فى الشهوة
والمذات الدنيا حتى لا نتعرض للشقاء والألم . لقد دعوا إلى التقشف والرهذ
والاقتراب من حياة التأمل والحكمة وذلك كي يحقق لنا الهدوء والأمان ،
وهم بذلك كانوا أقرب إلى الاتجاه السابى لا إلى الاتجاه الإيجابى .

علم حساب الذات :

أجكر الفيلسوف الأنجليزى جيرمى بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٣) الذى جاء

بعد أيقور بعدة قرون طريقة لحساب الذات على أساس المعايير الآتية :-

١ - معيار الشدة Intesity فإذا كانت هناك لذتان متساويتان فإن اللذة الأكثر شدة تكون هي الأفضل . وبالنسبة إلى الألم ، فإن الألم الأقل شدة يكون هو الأفضل .

٢ - معيار المدة Duration فاللذة التي تدوم لفترة أطول وأكبر تكون أفضل من اللذة التي تدوم أقل . ولسوء الحظ فإن الذات الأشد عادة ما تكون ذات مدة أقل ، وغالبا ما تكون مضطربى لأن تختار بين لذة شديدة قصيرة وأخرى طويلة ولكن معتدلة .

٣ - معيار اليقين Certainty فاللذة المؤكدة أفضل من اللذة غير المؤكدة ، وحينما نتوقع حدوث لذة ، فإن مثل هذا التوقع يكون أفضل من اللاتوقع حتى لو كانت ما نتوقه لذة أقل في الشدة والمدة ، والمثل السائر « مصغور في اليد أفضل من عشرة على الشجرة » يؤكد ما نقول .

٤ - معيار القرب Propinquity فاللذة القريبة أفضل من اللذة البعيدة .

٥ - معيار الخصب Fecundity ويتعهد بهذا المعيار أن اللذة التي يصاحبها لذات أخرى تكون أفضل من تلك غير المصحوبة بمثل تلك الذاتات ، فاللذة الجنسية المصحوبة بالحلب المتبادل وتدقيق العواطف أفضل من تلك المجردة عن الحب والعاطفة .

٦ - معيار العفاء أو النقاء Purity والمقصود بهذا المعيار أن اللذة متى كانت صافية ونقية لا يشوبها أى قدر من الألم كلما كانت أفضل من تلك المختلطة بالألم أو الشقاء .

وهناك معيار سابع هو معيار / المدى Extent ويتعهد به عد.

الأشخاص المشتركين في لذة معينة ، فكلما كان العدد أكبر كلما كانت اللذة أفضل .

هل يمكن بتلك المعايير قياس اللذات أو حسابها كما تصور بتغام ذلك ؟ يبدو أن الأمر ليس سهلا إلى هذا الحد . فإ يمكن قياسه بدقه هو عنصر المدة أو الوقت أما العناصر الأخرى من شدة واحتمال أو توقع وغير ذلك من عناصر فلا يمكن حسابه بنفس الدقة . ولذلك فإن جون استيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) والذي كان من أنصار بتغام أضاف عنصرا كيفيا أسماه بالصفة quality لكي يكون معيارا تاما لتلك المعايير التي أوجدها بتغام . ومن المعروف تماما أن السكيف غير السكم لا يخضع للقياس أو الحساب بأي صورة .

الإسلوب الرواقى فى الحياة :

أسس زينون الفياسوف الاغريقى (٣٣٦ - ٢٦٤ ق م) المذهب الرواقى ، وساد هذا المذهب خلال المصريين اليونانى والرومانى واستمر حتى ذبوع المسيحية . بل لقد أثرت تعاليم هذا المذهب على مفكرين مسيحيين كثيرين من أمثال القديس بول وغيره ، وساد القول المعروف « مالمج متابعك على الطريقة الرواقية » الفكر الغربى كله .

ذهب الرواقيون إلى أن الأخلاق تستهدف تحقيق السعادة ، وأن هذه السعادة تنجم عن الوصول إلى الآذة وإجتناى الألم ، لكن اهتمام الرواقيين الأكبر كان منصبا نحو كيفية الحصول على هذه اللذة . واللذة أو السعادة عند الرواقيين لا تتمثل فى الشهرة أو فى الغنى أو فى المنصب هذه أمور سرطانى ما تمنحى ، ويشبهها الرواقيون بالشهب التى تشتعل متوهجة لبرهة لكنها

سرعان ما تتحول إلى رماد .

يجب إذن ألا نبحث عن اللذة أو السعادة في أشياء العالم الخارجى حتى لا نصاب بخيبة الامل ومرارة الهزيمة ، وبعبارة الرواقيون الزهد فى هذه الاشياء ، وكبت رغباتنا إزاءها ، ويذهبون تدليلا على موقفهم ذلك إلى أن من يملكون شيئا يرغبون فى امتلاك ما هو أكثر ثم إمتلاك ما هو أكثر فأكثر وهكذا ويكمن الحل فى نظرهم فى عدم التطلع للملكية شئ. على الإطلاق هذا أفضل .

وإذا كانت الطبيعة قد غرست فىنا رغبات قوية نحو الاسرار فى الطعام والشراب والجنس ، والتطلع إلى الشهرة وحب المجد والسلطة ، والاتجاه نحو إمتلاك خيرات وثروات ، فإنها بذلك تبغى هلاكنا ودمارتنا . والغلاص من هذا الدمار وذاك الهلاك لا يتم إلا بإرادة قوية جبارة تدعو الانسان إلى إيقاف تلك الرغبات والتطلعات والاتجاهات السكى ينعم بالسلام ويشعر بالسكينة والهدوء ، حينئذ وحينئذ فقط لن يتألم الانسان لأنه لن يهتم بفقد شئ. أو ضياع ثروة ، أو تهديد أمل .

أطلق الرواقيون على السكينة والهدوء مصطلح Apatheia وهو مصطلح يعنى رباطة الجأش والتحكم فى الاشتمالات وبالنألى الإبتعاد عن الألم والقلق ، فالرواقى يقف أمام كوارث الدهر قويا رابط الجأش هادئا وكأنه يقول للعالم « هات أسوأ ما عندك فلن تقلقنى أبدا » غير أن مثل هذا القول لا يعنى أن الرواقى يقف موقنا سلبيا من أحداثات العالم ، لكنه يعنى أنه يمتلك إرادة من حديد تحميه تلك الكوارث بكل قوة وبلا فزع أو قلق أَوْ ضجر .

غير أن هناك صورتين للمذهب الرواقى الأولى متطرفة تنبذ العالم وكل الرغبات المتعلقة به ، والثانية صورة معتدلة تخفف من غلواء العبادة الأولى ، وتنادى براعاة بعض الأمور مثل الطعام الجيد والصحة الصالحة والقراءة الواعية بشرط ألا يهود الإنسان عليها بصورة تجعله تمييزاً لو تخلت عنه .

أشهر حاكم رواقى هو الإمبراطور ماركوس أوريليوس (١٢١ - ١٨٠) الذى حكم بلاده بالعدل وكان كتابه « التأملات » ممثلاً بالمبادئ الرواقية . . المساواة . . والإخاء . . والحرية . . ومقاومة الانفصالات . . رباطة الجأش . ولقد ذهب ماركوس إلى أن العبد أخ للإمبراطور ، وكان ايبكيتيوس العبد لا يقل فى المرتبة أو الدرجة عن أى إمبراطور فى مثل هذا الموقف الرواقى .

تفسيرات للمذهب الرواقى :

يختلف الموقف الرواقى عن الموقف الأبيقورى إختلافاً جذرياً إذا نظرنا إليها من الخارج . فالأول يبحث عن اللذة بصورة أنانية والثانى يطلب منبذ اللذة والإيجاد عنها ومع ذلك فهناك أوجه شبه بين الموقفين ، فلقد رأينا أن الأبيقورى كان ينظم حياته بحيث يطرح رغباته الوقية أو اللحظية من أجل رغبات طويلة المدى . وكانت عليه أن ينظر فى الذات العليا وأن يترك اللذات الدنيا . والموقف الأبيقورى يتفق أيضاً مع الموقف الرواقى فى تجنبها للام وعدم الإعتماد على أشياء العالم الخارجى ، والشعار الذى يتفق فيه الرواقيون مع الأبيقورين هو : « تعلم أن تعمل بدون الأشياء التى قد يسلبها العالم منك حتى لا تصاب بسهام الحظ العائر » .

والواقع أنه يمكن تفسير الموقف الرواقى بوجهة نظر واحدة مما يلى :-

١ - إن رباطة الجأش والهدوء هي كل ما يجب أن نسمي اليه ، وليس السعادة أو اللذة .

٢ - السعادة هي ما يجب أن نسمي اليها ، لكنها محالة في عالمنا هذا الذي ليس ودها الدمار والمرارة .

٣ - السعادة هي ما يجب أن نسمي اليها ، لكننا نجعل عليها من خلال نبذ الرغبة لا من خلال إشباعها . أي من خلال الهدوء ورباطة الجأش والتحكم في الانفعالات والأهواء .

والتفسير الثالث هو التفسير الوحيد الممكن ذلك لأن التفسير الأول يعنى أن السعادة لا تتسعق أن يبحث عنها ، والتفسير الثانى يعنى أنك لن تجد السعادة على أية حال ، والتفسير الثالث المقبول أثار كثيرا من الجدل أفليس إشباع الرغبات يحقق سعادتنا . والواقع أن أهم إنتقادات وجهت إلى الموقف الرواقى هو ذلك الذى وجهه رجال علم النفس بوجه خاص .

أوجه النقض السيكلوجية لنظريات الاعلاية :

يرى السيكلوجيون أن الرواقى وإن كان يبدو شجاعا قويا غير قلق ، إلا أنه ضعيف من الناحية الإنفعالية ، لا يستطيع أن يقاوم الجراح ولذلك يبدأ بأمن نفسه مقدماً ضد القشل وذلك بصحيف حدة رغباته ، وخطمه إلى حياة رأكدة مقيمة لا سعادة فيها ولا سرور . إنهم مرضى قسائيون شواذ أو إنهمزايون .

لكن موقف علم النفس ليس موقفاً دقيقاً أو صائباً تماماً ، فما زالت بعض المصطلحات النفسية مثل (عصابيون) شواذ (إنهمزايون) تحتاج إلى مزيد

من الدقة . ومع ذلك فنحن نأخذ على الموقف الرواقى إنعزالية أفرادهم إنسحابهم من العالم الخارجى ، ونظراتهم القائمة للأشياء التى ربما ذكرتنا بموقف شو بنهور التشاؤمى من الوجود والحياة ، وحرمانهم لأنفسهم ولأفراد الانسان من السعادة التى إستهدوا القصد إليها أو توألها .

أسلوب تحقيق الذات :

نتقل الآن من تلك المذاهب واحدية الجانب إلى تلك التى تعبر عن وجهات نظر يشتمل على كل جوانب الطبيعة البشرية والتى لا تبرز جانباً وتهمل الجوانب الأخرى بل تحدث بما يتفق مع تكوين إطار كلى يبرز الحاجات والرغبات الاساسية للطبيعة البشرية ويمكن أن نجد مثل هذه النظرة عند الفيلسوف اليونانى الكبير أرسطو Aristotle .

بحث أرسطو فى الخير الاسمى ، ووجد أن هذا الخير الاسمى يتمثل فى تحقيق السعادة ، وأن تلك السعادة هى هدف كل فرد من أفراد الإنسانية . ويرى أرسطو أن الناس وإن إتفقوا فى سعيهم نحو تحقيق سعادتهم إلا أنهم يختلفون إختلافاً كبيراً فى الوسائل والاساليب التى يستخدمونها تحقيقاً لهذا الهدف :

يتميز الانسان أول ما يتميز بأنه حيوان ناطق أو مفكر ، وكان اليونانيون فى عصر أرسطو يعتبرون أن على السادة أن يستخدموا قواهم العقلية فى التأمل والتفكير النظرى وحسب وذلك إقتناعاً مع المصلحة السائدة آنذاك من « أن النظر للسادة والتجربة للعبدة » كما يتميز الانسان من بين الكائنات كلها بأنه يمتلك حساً أخلاقياً Moral Sense فالانسان - على ما يقول تيليش Tillich ١٨٨٦ (واحد من الفلاسفة الوجوديين اللاهوتيين) هو المخلوق الوحيد الذى يمتلك حساً أخلاقياً ، وأنه الموجود الوحيد الذى

يشعر بالقلق . وهو أيضا الحيوان المباحك حسب تعريف برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) والحيوان الذى يعيش بحرارة كما يقول رينولد فيبور (١٨٩٢) وهو الذى يقتل بالأمس ، ويضع زجاجات اللبن المارغساء على الباب الحلقى ، وهو الذى يختزن الكراهية لسنوات طويلة مخطط وتآمر فيها للانتقام من عدوه . فهناك خصائص كثيرة تخص الإنسان منها ما هو خير ومنها ما هو شر .

والعقل الذى يميز الإنسان عن بقية الحيوان قد يفتح للإنسان آفاقا رحبة من السعادة ، لكنه فى المقابل قد يكون سبب شقاء الإنسان وتعاسته . ويرى أرسطو بأنه على الرغم من أن ممارسة الإنسان لقواه العقلية قد تكون مصدر سعادته إلا أن هناك مصادر أخرى لازمة لاستمرار سعادته ، كالآمن المالى ، والحيازات المادية ، وحسن المظهر ، وحياة عائلية لطيفة ، وصدقات طيبة ، وقدر معين من الحرية للشخصية . فالإنسان لا يكون سعيدا فى نظر أرسطو إذا كان يفتقر من ألم أو مرض أو فقدان للبصر أو نقص فى قواه العقلية أو تقييد لحرية (المرأة والعبد عند أرسطو لا يصلان إلى السعادة لأنها تفتقدان للحرية) ، كما أن عدم ممارسة الإنسان للفضائل يؤدى حتما إلى عدم سعادته .

ويرى أرسطو أن « الاعتدال فى كل الأشياء » يجلب السعادة ، ويذهب إلى أن « الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة » فالشجاعة فضيلة وسطى بين طرفين كلاهما رذيلة ، الجبن من جهة ، والتهور من جهة أخرى . والكرم فضيلة وسطى بين رذيلتين . البخل من جهة ، والإسراف من جهة أخرى .

والوسط الذى يتحدث عنه أرسطو ليس وسطا حاسما ، وإنما هو وسط اعتبارى ، فالشجاعة أقرب إلى التهور منها إلى الجبن ، والكرم أقرب إلى

التجذير منه إلى التقدير، كما أن هذا الوسط يختلف باختلاف الظروف وباختلاف طبيعة الأفراد ولهذا فإن على كل فرد أن يكتشف الوسط العدل عنده من خلال المحاولة والخطأ ، وأن يمارس ذلك حتى يكون ذا ضللا وبالتالى تتحقق سعادته وخيره في رأى أرسطو . ولنا على هذه النظرة بعض أوجه النقد :

١ - ليست التفضيلة دائماً هي الوسط القائم بين تقيضين متطرفين ، فالجبن هو إفتقار مطلق للشجاعة ولذلك لا يجب أن نضمه على نفس المستوى . كما أن الشجاعة ليست أقداماً وحسب ، بل أنها أقدام مقرون بالمعرفة ، بحيث أن الإقدام الغير مقترن بالمعرفة ليس إلا إندفاعاً أهوج ، كما أن الكرم قد لا يكون قضية إذا اقترن بالنباه أو بوضع الأشياء في غير موضعها ، فلا يتساوى كونك كريماً بصورة غبية غير واعية مع كونك كريماً عن معرفة ووعي .

٢ - إذا كانت التفضيلة وسط بين رذيلتين فكيف يعرف المرء نقطة الوسط المناسبة لحالته ، وما هو مقياس إيجاد هذا الوسط . يبدو أن ذلك ليس أمراً هيناً .

٣ - ليس من اليسير أن تحدد بدقة وفي كل الحالات النقاط الوسطى التي تعين الفضائل وتضمرها بين رذائل متناقضة ، فالوسط قد يكون موجوداً في حالة الكرم . لكنه يصعب وجوده في حالة المعرفة .

٤ - ويبدو أن أرسطو قد قدم نظريته تلك دون أن يبين صحتها بدليل أو برهان ، فهو لم يهتم ببيان أفضلية نظريته على النظريات الأخرى ، ولم يبين كيفيه صحة وجهة نظره بالذات دون وجهات النظر المباشرة . ويبدو أرسطو وكأنه يقدم نظرية تبيح لكل الناس تحقيق سعادتهم ولكن بشيء

من الاعتدال ، ذلك الاعتدال الذى يتم إذا ما استخدمنا عقولنا إستخداما سائما بحيث يجعل من تلك العقول قوة سيطرة على أهوائنا وإشغالاتنا

وعلاوة على هذا فالتا نلاحظ على نظرية أرسطو فى الأخلاق الملاحظتين

التاليتين . -

أ - إن ما يذكره أرسطو ليس إختلافا فى الجوهر وإنما الإختلاف هنا مسألة درجة ، فالإنسان يكون سعيدا إذا كان له أصدقاء وقد يكون كذلك إذا لم يكن له أصدقاء ، وهو يكون سعيدا فى حالة الغنى ، لكنه قد يكون أسعد وهو فى حالة الفقر . فالمسألة هنا مسألة درجة ليس إلا .

ب - إن السعادة ترتبط بالشخص نفسه وعلى هذا النحو تختلف السعادة من فرد إلى آخر ، فما يسعد إنسان ما قد لا يسعد إنسانا آخر . وهناك أفراد يظنون سعادة حتى لو فقدوا الأصدقاء والإستقرار العائلى والمالى وحتى لو تعرضوا للمرض بينما يكتفى عنصر واحد من هذه للقضاء على سعادة أفراد آخرين .

تحقيق الذات :

يطالبنا أرسطو بتحقيق ذواتنا ، وتحقيق الذات من وجهة النظر الأخلاقية معناها تجديد حقيقتك ، وذلك التجديد يعتمد أساسا على إدراكك لقدراتك الكامنة فيك فكان تحقيقك لذاتك معناها تحقيق قدراتك وطاقتك وحيثما تحقق ذاتك ، وتطلق قدراتك وطاقتك فانتك لاشك ستكون أسعد الناس . ولكن يبدو أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق قدراته كلها ، ولذا فهو يحقق بعضها منها على حساب بعضها الآخر . لكن السؤال المهم هنا هو أى تلك القدرات والطاقات يحقق سعادتنا ؟ إذ الواقع أننا لا نعرف مقدما أى قدرة منها تجلب

لنا أكبر سعادة ، وأنها لايجب لنا ذلك ها هنا يمكن أن نقترح القيام بتنفيذ واحد من النماذج الآتية :

أ - تنمية نسق واسع من قدراتك وطاقاتك أى تحقيق الذات فى نطاق عريض من القدرات ، وإستخدام طرق وأساليب مختلفة فى سبيل هذا التحقيق ومعنى هذا ألا تلتزم بشئ واحد أو أسلوب محدد ، وإنما عليك بالتمتع الكامل على كل صوب وفى كل إتجاه . حاول أن تمارس بعض الرياضات ، وأن تشغل فى نشاط عقلى ، وإهتم ببعض الأوضاع الاجتماعية ، وقم دراساتك بين الجانبين النظرى والعملى . إبدأ بقايل من هذا وبقايل من ذلك وببعض من ها وببعض من هناك لكن لا تخصص فى عمل واحد أو تتبع طريقا واحدا .

ب - التركيز على شئ واحد تركيزا شديدا وبعد ذلك شيد ما تريد على هذا الشئ الذى هو مشار إهتمامك الوحيد ، إن حياتك يجب أن تدور حول إشباع إهتمامك الأساسى أما كل شئ بعد ذلك فليس إلا عرضا زائلا .

والقدرات ليست فى طبيعة واحدة ، فهناك قدرات معوقة . إذا تم تنمية واحدة منها أعاققت القدرات الأخرى ، فادمان الخمر مثلا يوق إستذكار اللروس ، وهناك قدرات معاونة ، فتنمية القدرة اللغوية تعاوننا فى تنمية قدراتنا على الملاحظة والوصف وهكذا .

كذلك نتحدث عن تحقيق الذات الفردية ، أو تحقيق الذات على المستوى الفردى . علينا الآن أن نبحث فى تحقيق الذات على المستوى الاجتماعى . يقول البعض أن تحقيق الذات الكلية غير ممكن إلا من خلال سياق المجتمع الذى يعيش فيه الفرد ، بحيث يصبح تحقيق الذات على المستوى الفردى مجرد

دور يلعبه الفرد كي يتعاون مع غيره في تحقيق الذات الكلية لمجتمعه ، وبحيث تكون إنجازات الفرد مجرد عنصر في الخط الكلي لإنجازات المجتمع الذي يضمه ويضم غيره . لكن قد يحدث أن يحقق الفرد ذاته بصورة لا يتحقق معها ذات المجتمع كأن يعمل ضد الإطار الإجتماعي العام بإدائه وتقاليد وقيمه .

العيش وفق الطبيعة :

يمكن إتصاف الإنسان في النموذج الرواقى في تكيف إرادته مع مرارة الطبيعة الطبيعية . ان العيش وفق الطبيعة وهى صبيحة رواقية بعيدة في معناها عن العبارات التى تردت في القرنين السابقين من أمثال : « كن طبيعيا » « إلتصم بالطبيعة » « إفعل ما هو طبيعى » « إجعل الطبيعة مرشداك » . ونظراً لأننا جزء من الطبيعة ونحتاج لعملياتها ، فان التفكير في مثل تلك العمليات على أنها مرشد صالح للأطفال الإنسانية ، هو تفكير مرغوب فيه . ولكن يبدو أن مثل هذا القول عن الطبيعة غامض للغاية لذا لزم أن نشير إلى بعض النقاط :-

١ - إن عبارة « العيش وفق الطبيعة » قد يعنى « عليك أن تطيع قوانين الطبيعة » وهذا المفهوم لا يمثل نصيحة أخلاقية لأنه من العبث أن تنصح الناس بأن يفعلوا ما لا فى استطاعتهم . فن السخف أن تنصح الناس بالسقوط إلى أسفل وفقاً لقانون الجاذبية . والواقع أن أغلب الناس لا يقصدون حينما يتحدثون عن « إطاعة قوانين الطبيعة » هذا المفهوم تماماً ، ولكنهم يقصدون بها أنك إذا فعلت هذا وذاك فن الطبيعى إما أن تتمتع أو تتألم حسب اتفاق تصرفك مع قوانين الطبيعة أو عدم اتفاقه . (إذالم تراع قوانين أولية في الصبغة ، فسوف تعاني من سوء التغذية والمرض) .

٢ - وقد تعنى عبارة « العيش وفق الطبيعة » الرجوع إلى حالة الطبيعة الأولى للإنسان ... الحالة البدائية للإنسان . . تلك الحالة التي تغنى بها جان جاك روسو واعتبرها حياة مساواة وحرية وإخاء وسعادة . بالإضافة إلى بساطتها إذا ما قورنت بحالة التعقيد في مدنا وقرانا . لكن هل يمكن للإنسان أن يعود إلى حال الطبيعة فعلا وأن يترك السيارة والكهرباء والتليفزيون ؟ وهل يمكن لإنسان اليوم أن يتشبه بالإنسان الوحشى الأول ؟

٣ - قد تتطابق عبارة « العيش وفق الطبيعة » مع العبارة : « إفعل ما هو طبيعى ، وتجنب ما هو مكلف أو مصطنع » وهذا التفسير يرتبط مثل التفسير السابق بالعودة إلى الطبيعة الأولى للإنسان مع بعض التعديل . - لكن السؤال الذى يتردد هنا هو : ماذا يقصد بكلمة مكلف ؟ لقد أجاب أندريه جيد بقوله : إن الشيء المتكلف وغير الطبيعى الوحيد فى هذا العالم هو العمل الذى لكن يبدو أن هذه الكلمة لها معنى أوسع من هذا فهى قد تعنى الى جوار الأعمال الفنية المدن ومحطات الطاقة الكهربائية والمقايير وأدوات التحميل الصناعية والمجارى وغير ذلك . وإذا كان هذا هو المعنى الدقيق لكلمة « مكلف » فهل علينا إذن الامتناع عن صنع وإيجار هذه الأشياء كي نعيش وفق الطبيعة ؟ يبدو أن ذلك غير ممكن فى كل الأحوال .

٤ - وقد تعنى عبارة « العيش وفق الطبيعة » أن « اتبع طبيعتك » أى « عليك أن تفعل ما يتطابق مع ميلك أو نزوعك الطبيعى » . إن العبارة الأخيرة تقرر أن عليك أن تفعل أفضل ما أنت مهيو إليه ، أو أن عليك أن تحقق الطاقات التى منحها لك الطبيعة، فهذا سوف يقودك إلى أعظم الأفعال . وإلى الابتعاد عن عمل أشياء متكلنة أو مصطنعة تماما، فإذا كانت لديك قدرة طبيعية فى

الهندسة. فانك ستشيد المباني والأنفاق، وهكذا تقوم بما هو طبيعي وفقا للمفهوم الرابع، على الرغم من أنه لن يكون كذلك وفقا للمفهوم الثالث.

٥ - إن عبارة « العيش وفق الطبيعة » قد تعنى أيضا القول « بأن عليك أن تقلد عمليات الطبيعة ونماذجها ». وطبقا لهذا المعنى عليك أن تفحص عمليات الطبيعة كالرياح والأمواج والطيور والنحل وأن تنم ما هو ملائم من حركاتها وعملياتها. ولكن لنا أن نسأل هنا وهل الطبيعة تستحق أن تحاكي؟ نعم إن الطبيعة تمنحنا الحرارة والدفء والزوايا الغذائية وغيرها لكنها تسبب أيضا الحرب والفيضانات والمجاعات والزلازل والثورات البركانية، فالطبيعة تهمل كائناتها ولا يهمها وجود هذه الكائنات أو عدم وجودها وإذا استمرت في الحياة أم لا.

٦ - وهناك معنى سادس وأخير لعبارة « العيش وفق الطبيعة » وهو النظر في « العملية التطورية » التي تظهر في الطبيعة. وذلك النظر ليس سهلا مباشرا ميسورا بل هو بمثابة « القراءة في مخطوط » يحتاج إلى عمق وروية وإستنتاج. ولنلاحظ أن في الطبيعة ما هو استاتيكي ثابت، وما هو ديناميكي متطور ومن ثم فليس هناك إتجاه واحد للتطور بل هناك إتجاهات عديدة متشابكة. لقد حاول الفيلسوف الإنجليزي هربرت سبنسر H. Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) إتباع خطوات تشارلز دارون، وفي أثناء محاولته تلك إستنتج نظرية أخلاقية تعتمد على فكرة التطور ذاته. ولقد تمسك سبنسر بجانين من جوانب العملية التطورية. (١) إزداد تعقد البنية أو التركيب. (٢) إزداد تكامل الوظيفة.

إن الطبيعة التي تعد المخوقات بوسائل تمكنها من رد الخطأ والعيش في أمان، أنشأت في الكائن البشري على وجه الخصوص ميولا إجتماعية خلقت مجموعة من القيم الفريدة التي تتعلق بالإنسان على وجه خاص.

ثالثاً
الخبر في طبيعته الأساسية

الخير في طبيعته الأساسية

لقد فحصنا حتى الآن عددا من « نماذج الحياة » وناظرنا بالتعقيب عليها ، لكننا لم نعمل بعد إلى نتيجة حاسمة ، ولم نحدد نموذجا معيناً بالذات هي أنه النموذج الأمثل ، كما أننا لم نعرض لأي نظرية أخلاقية عرضاً متكاملًا . إن النظرية الأخلاقية من وجهة نظرنا هي تلك التي تكون قادرة - وتحت أية ظروف - على إخبارنا بما نفعله. لقد أخبرتنا النظرية الرواقية بما نتخذه في الأوقات العصيبة، لكنها كانت سطحية إزاء ما يواجهنا من تضرعات جسام ، وكانت كذلك إزاء ما يجب أن نتخذه من مواقف إزاء العالم ككل . ومن ثم فإن علينا الآن أن نتجاوز النظرية الرواقية ، وأن ننظر في بعض النظريات الأخلاقية التي تدعى التكاملية في النظر والتطبيق على حد سواء . وأن نتحدث بمصطلحات أخلاقية تعيننا على تقديم تصور واضح للخير في طبيعته الأساسية واضعين في ذهننا الكشف أولاً عن الغايات ، أو الأهداف التي نستهدف تحقيقها بأفعالنا بمعنى آخر أنه يجب علينا تحديد الأهداف قبل أن نحدد الأفعال المؤدية إليها .

والواقع أنه إذا طلب منا تحديد قائمة بما هو خير ، ومرغوب فيه ، وله قيمته ، فإنا قد نذكر أشياء مثل الأمان المالى ، والحوزة على اعجاب الآخرين . والوفرة المادية ، والتودد إلى الغير ، والحب ، والمعرفة ، والتقدير الجمالى والفنى . لكننا سنقف هنا ونحن نعد مثل تلك القائمة على سؤال غامض محير هو : ما هي الأشياء الخيرة ؟ فهناك أشياء تعد خيرة بسبب النتائج الطيبة التي تؤدي إليها ، وهناك أشياء تعد خيرة في ذاتها أي بغض النظر عن نتائجها ، فنحن نبحث عنها

لأنها تستحق ذلك البحث . النوع الأول نسميه بالخير القرائمي Good Instrumental وهو الذى نبحث فيه لفائدته ولنتأمله الطيبة ، والنوع الثانى نسميه الخير فى طبيعته الأساسية أو الخير الأساسى Intrinsic Good وهو ذلك الذى نبحث فيه لذاته وبغض النظر عن نتائجه .

ويجب علينا أن نميز بين ماهو خيرا كوسيلة وبين ماهو أداة أو وسيلة خيرة ، فإذا كان هناك شيء وليكن « ب » خيرا فى طبيعته الأساسية فإن شيئا آخر وليكن « أ » سيكون خيرا كوسيلة إذا أدى إلى تحقيق أو الوصول إلى « ب » . لكن افرض أن « ب » هى شر أساسا فإن « أ » ستكون شرا كوسيلة لأنها أدت لما هو شر فى طبيعته الأساسية . ومع ذلك يمكن القول أن « أ » وسيلة أو أداة جيدة فى تحقيق « ب » . وأنه توجد وسائل جيدة فى تحقيق غاية حتى ولو لم تكن تلك الغايات غير خيرة إطلاقا : فالتدقيق وسيلة أفضل فى القتل من إستخدام « الدبائيس » ، وحينما نقول ذلك فالتأنيد نقصد أنها وسيلة فعالة لتحقيق غاية معينة . لكننا لا نكون هنا بعمد حكم عما إذا كانت الغاية (القتل) خيرة أم لا . وعلى أى حال فحينما نقول أن « أ » خيرة من جهة كونه وسيلة فالتأنيد نغنى أنها (١) تؤدي إلى تحقيق غاية « ب » بأعلى أفضل . (٢) وأن « ب » هى خيرة فى ذاتها أو تؤدي إلى خيرا أساسى .

والواقع أنك إذا سألت نفسك عن الأشياء التى وضعتها فى قائمتك هل هى خيرة فى ذاتها أم أنها خيرة كوسيلة وحسب، فأنك ستجد أن أغلب ماوضعتة فى القائمة ينتمى إلى الطائفة الثانية . والمثال مثال على ذلك : فكل إنسان تقريبا يرغب الحصول عليه سواء أدى الحصول عليه إلى الأمان والراحة ، أم إلى الشقاء والسخط . فالأذن ليس خيرا كوسيلة فى كل الظروف ،

لكنه حينما يكون خيرا ، فان ذلك لا يرجع إليه بعبارة في ذاته ، وإنما باعتبار كوسيلة وحسب. أنه خير لأنه يوصلنا إلى ما نرغبه، وحينما لا يحقق لنا ما نطلبه فانه لا يعد شيئا يذكر أو له قيمة .

لكن ألا يمكن القول بأن البخيل يستبر المال خيرا في ذاته وليس وسيلة للخير ؟ لا .. لأن تقييمه للمال ليس تقييما له في ذاته وإنما لما يمكن أن يجنى أو يحصل عليه من ورائه . إن البارقي يتناوب بين البخيل هو أننا نقيم المال بما نشتر به .. منزل .. ملابس جديدة .. وثيقة تأمين على الحياة .. الخ . أما البخيل فانه يقيم المال لمنفعة النظر إليه أو التفكير به .. فلما ليس عنده إلا وسيلة لتلك المنفعة وحسب ، في حين أن المال بالنسبة لنا وسيلة غير مباشرة للمنفعة فبواسطته نستطيع أن نستمتع بشراء ما نريده .

ولكن أأنكون تلك الأشياء التي نشترها بلمال خيرة في ذاتها ؟ أأنكون السيارات الجديدة ، والمنازل ، ووثائق التأمين على الحياة ، خيرة في ذاتها ؟ الواقع أن الإجابة الصحيحة هي « لا » لأننا نعرف أن في كل حالة من هذه نقول أنها خيرة لأجل شيء ما ، أي أنها وسائل لتحقيق شيء ما ، فلما مثلا وسيلة خيرة لشراء المنازل والأراضي ، والمنازل والأراضي وسائل خيرة لتحقيق الأمان . وذلك الأمان وسيلة لتحقيق اللذة أو السعادة (على الرغم من أن ذلك لا يتحقق دائما) . وإذا كانت اللذة أو السعادة هي الخير بالذات فان كل ما سبقها لا يكون إلا وسائل مباشرة أو غير مباشرة ، تؤدي جميعها في النهاية إلى تحقيق هذه اللذة أو تلك السعادة . ولا يكون واحد منها خيرا بالذات . لكن قد يحدث أن يمتلك الإنسان منزلا جديلا ونحفا وأمناء ماليا كبيرا دون أن يحقق له هذا إلا القلق والمسؤولية والشاك في أصدقائه الذين قد

يتملقونه المعمول على ماله ، ترى يتنازل عن هذه الممتلكات ؟ الواقع أنه لن يتنازل لإعتقاده بأن الأمور قد تتغير لصالحه ، أو لإعتقاده بأن أمواله لازالت وسيلة خيرة لغاية ما .

لكن ماذا عن اللذة ذاتها ؟ هل هي خير بالذات ؟ لقد إعتقد الكثيرون ومن بينهم فلاسفة الأخلاق في أن اللذة تطلب لذاتها أو أنها خير في ذاتها . لكن هل اللذة في ذاتها هي الخير الوحيد ؟ وإذا كان الأمر كذلك ألا تصبح كافة الأشياء مجرد وسائل لتحقيقها أو الحصول عليها ؟ وألا يبدو غريبا حينئذ أن نسأل : لماذا تريد اللذة ؟ مثلا نسأل لماذا تريد ملابس جديدة ؟ أو لماذا ترغب في إمتلاك منزل أو غيره ؟ إذ نحن لا نريد إلا اللذة وحسب . ولكن أيمكن أن نقرر نفس الأمر بالنسبة إلى الصحة ؟ حينئذ يسألنا أحد لماذا نرغب في إجراء جراحة فن الصعب أن نجيبه بأن الجراحة مرغوب فيها لذاتها ، أنها وسيلة فقط نستعيد بها صحتنا . ولكن إفرض أن أحدا سألك وماهو الخير في الصحة ؟ ولماذا تريد الصحة ؟ فإن هذا السؤال يبدو غريبا لأنه من المعتاد أن نرغب في أن نكون أصحاء ، ومع ذلك يمكن أن نجيب على السؤال السابق بقولنا . لا أننا لانستطيع أن نستمتع أو نلذذ بالحياة ونحن مرضى بنفس القدر الذى نستمتع بها ونحن أصحاء . وعلى هذا النحو نجد أنفسنا أمام اللذة كخير في ذاته مرة أخرى .

وقبل أن نتقدم في مناقشاتنا خطوات إلى الأمام علينا أن نميز بين الخير كوسيلة والخير في طبيعته الأساسية ، إن التمييز بينهما يماثل التمييز بين الوسائل والاهداف أو الغايات : فاللذة غاية والامان المادى وسيلة ، واللذة خير أساسى بينا الاشياء الاخرى وسائل طيبة لبلوغ هذا الخير .

قد يقال إن الناس « تهتم بالتمييز بين الوسائل والغايات ولكن هذا تفكير خاطئ » فالناس يمارسون كل أنواع الوسائل أ - ب - ج الخ لكي يحققوا كل أنواع الغايات س - ش - ص الخ . وكثيراً ما يسأل الناس أنفسهم ماهي الوسائل التي تستخدمها لكي تصبح أغنياء على وجه السرعة ؟ وما الذي يحقق أمننا وطمانيتنا ؟ وما هو نظام الحكم الذي يحقق معظم آمالنا ؟ إن على علماء الاقتصاد والاجتماع والسياسة بحث هذه الأمور . لكن الحديث عن الخير بالذات وعن القيمة الأخلاقية وعن الوسائل التي تحقق الخير الأقصى هو حديث عالم الأخلاق أولاً وقبل كل شيء .

إذا هدنا الآن إلى حديثنا عن الخير في طبيعته الأساسية فسوف نجد أنفسنا أمام عدد من الموضوعات مثل : هل اللذة أو السعادة أو أي اسم آخر يحمل نفس المعنى خير بالذات ؟ وهل هناك أشياء أخرى إلى جانب اللذة والسعادة يمكن أن تكون خيرة بذاتها ؟ ومن هو ذلك الإنسان الحاصل على تلك الخيرات سنجيب في هذا الفصل على بعض من هذه الاسئلة ونجيب على بعضها الآخر في الفصل القادم واضعين في إعتبارنا دائماً أن ما هو خير بالذات يجب أن يكون مناسباً بالنسبة إلى جميع الناس .

مذهب اللذة Hedonism

لماذا يعمل الانسان هذا العمل الشاق كل يوم ؟ ولماذا يعود لأمرته متعباً ومرهقاً مساء كل يوم ؟ قد يجيب هذا الانسان : من أجل تحسين العمل وتطويره وإستمراره . لكن من أجل ماذا يريد تحسين عمله وإستمراره ؟ الكل يؤمن أسرته مادياً ، لكن لماذا يطلب الأمن للمادى ؟ لكي يجنب نفسه وأمرته العوز والحاجة والخوف من الفقر وعدم القدرة على شراء ما تحتاجه

ولكن لماذا يفعل مثل هذا ؟ ألكي يتمتع أكثر بالحياة معتقداً أن ما يملكه من خيرات سيمود عليه وعلى أفراد أسرته بلذة أكبر وممتعة أكثر .

إن هذا الخبط من التفكير، نستطيع أن نضرب عليه آلاف الأمثلة، وهو يقودنا بلا شك إلى أن اللذة أو السعادة هي غاية في ذاتها يبحث عنها الناس ويستهدفون تحقيقها، ولا يرغبون غيرها . وسوف نحاول في هذا الفصل إيضاح القضيتين الآتيتين :

١ - هل كل لذة أو كل سعادة خير في ذاته .

٢ - هل اللذة فقط أو السعادة وحدها هي الخير في ذاته ، بمعنى ألا يوجد شيء هو خير غير اللذة أو السعادة ؟

١ - اللذة كخير في ذاته :

صاحب اللذة : إنني أفترض قبل كل شيء أن اللذة خير في ذاته .

اعتصم : أنتى أعتقد أنه سواء أكانت اللذة خير أم لا فإن هذا الاعتقاد يعتمد على ماهية اللذة . فاللذة التي تحصل عليها من خلال مساعدتك لشخص ما أو من خلال تملك في عمل في جيل هو أمر خير، ولكن اللذة التي يحصل عليها الشخص من خلال إرتكابه لجريمة كاملة أو من خلال حب إنتقامه من عدوه ليست لذة صالحة مطلقا . فهل تنكر أنت ذلك ؟

صاحب اللذة : أنتى لا أنكر ذلك ، ولكنك عندما تقول « خير » أو « شر » فينبغي أن تعمد بأي معنى يكون ذلك الخير وذلك الشر ، فهل يكون الخير المقصود هنا خير في ذاته أو وسيلة لادراك خير آخر . وأنا أقول أن اللذة هي خير في ذاته ، وأن اللذة التي يحصل عليها المجرم من إرتكابه جريمة

لذة شريرة كوسيلة لا غاية . فإذا كان القاتل يستمتع بقتل شخص ما والقانون لم يعمل إليه أو لم تصل إليه يد العدالة كي تجلب له بعض التماسه ، لمن المحتمل جداً أن يقوم بقتل آخرين لكي يحصل على متعة أو لذة أكثر . وطبيعة الحال فإن عمليات القتل لا تسبب أى نهاية للألم والحزن والكآبة والكسوف لكل من الضحيتين ، الضحية الفعلية والضحية المحتملة ، كما أن الشقاء يكون أقوى وأعظم من اللذة المؤقتة للقاتل . ولكننى أرى أن اللذة المأخوذة لذاتها ليست لذة شريرة ولكنها تكون كذلك بحسب سبب ما تؤدي إليه ، بمعنى أنها تكون شريرة فقط كوسيلة ، ففعل القتل شر كوسيلة ، ولكن ما تزال اللذة المصاحبة صالحة من ناحية القيمة في ذاتها ، وتعتبر اللذة خيرة عندما تم بها بذاتها دون الإشارة إلى نتائجها .

الحصم . إننى متهم لما تقول ولكننى لا أجد مجالاً من عدم الاقتناع بأن القتل شر كوسيلة وغاية معاً .

صاحب اللذة : ولكن لماذا في قيمتها الذاتية ؟ إننى أرى أن هذه اللذة شريرة نظراً لما تؤدي إليه ، أى باعتبارها وسيلة تروم تحقيق غاية ما .

الحصم : ربما يكون ذلك ، وبالطبع أننى لا أنكر أن اللذة في إرتكاب القتل سيئة كوسيلة ولكننى أعارض وأقول أنها سيئة كذلك في قيمتها الذاتية أو الجوهرية فموقفى الاسامى هو أنه ليس من الأخلاق في شيء أن نؤيد بأن اللذة هي الشيء الوحيد في الدنيا الصالح في قيمته الذاتية ، هناك أشياء أخرى صالحة في قيمتها الأساسية ، ونحن نرغبها .

صاحب اللذة : ولكننى لا أؤيد أن اللذة هي الشيء الوحيد الذى يجب أن نرغب فيه . فيجب الرغبة في أشياء كثيرة مثل الرحمة التى تخالو للقصة

وتتأثر الأطعمة الباعثة على الصبغة أفضل من تلك الأطعمة الراجعة على المرض وهم جرا . فيجب إرتفاع كل هذه الأشياء ، ولكن أليس هذا يعنى أنها خيرة فى قيمتها ذاتها إلك تخلط بين ما هو خير فى قيمته الذاتية وما هو مرغوب فيه ، فما هو خير فى قيمته الذاتية يحب الرغبة فيه من أجل ذاته ؟ أفضل من أن يكون من أجل شيء آخر يمكن تحقيقه من خلاله كوسيلة .

الحصم : عندما نقرر أن نفعل ما نفتنح بصوابه ، فهل تؤمن بالفعل إننا يجب أن نفعله لأنه سيقدم اللذة ؟

صاحب اللذة : بالطبع لا ، فأتى لست أنايأ مثل الآية . وريين ، وما يسبب لى اللذة ويبد عن الألم لن يكون موضع إعتبارى وحده ، وإنما سأنظر أيضا فيما يحقق أكبر لذة ويبد أكبر الألم عن أكبر عدد من الناس .

م ما سنيه ، ولكن هناك إعتراضات كثيرة على مذهب اللذة الأخلاق ، فلقد كتب « تايلور A - E - Taylor » يقول : لا يمكننا إعتبار الانسان أخلاقيا إذا صادف فى حياته لحظات موفقة من الحظ ، ولا يمكن الإشارة إلى أن حياة الحيوانات الدنيا صالحة أخلاقيا ، لأنها قد تحتوى على عدد هائل من اللحظات السارة .

صاحب اللذة : ها يمكن مرة أخرى سوء فهم كامل ، فأتت تخلط بين الخير فى قيمته الذاتية وبين الخير الأخلاقى . فنحن كأصحاب مذهب اللذة تؤيد القول بأن الخير الأخلاقى خير وسيلة ، فهو شيء صالح من الوجهة الأخلاقية عندما يؤدى خيرا أو يتسبب فى خير . فاللدبون لا يقولون بأن الخير الأخلاقى يتوقف على الاستمتاع باللذة .

الحصم : حتى لو أنك لم تؤمن بأن الخير الاخلاقى يتوقف على الاستمتاع

باللذة ، ألا نجد نفسك مائزماً بالاعتقاد بأن ما هو صالح بعدد الأفعال الخيرة هو اللذة التي تصاحب أداء هذه الأفعال ؟

صاحب اللذة : إذا صاحبت اللذة الأفعال الخيرة ، فإن تلك اللذة مثل كل اللذات تكون صالحة في قيمتها الذاتية . ولكن الأداء لا يحتاج إلى أن تصاحبه اللذة لكي يكون صائباً ، وإذا كان ثمة فعل سيسبب لذة كبرى للآخرين ، على الرغم من أنه لن يسبب لماعله أى لذة فيكون هناك خير في قيمته الذاتية يمكن في أن فاعله سيجد لذة في متعة الآخرين .

الحصم أتني لا أضممكم أيها اللذيون عندما تقولون أن « كل » اللذات بدون إسثناء لذات خيرة . أتني أعلم أنكم أن كل تمنون لذة خيرة في قيمتها الذاتية وأتني أعلم أن كثيراً من اللذات التي تطلق عليها لذات شريرة هي لذات ليست شريرة في حد ذاتها ولكنها تكون كذلك بسبب الأفعال التي تصاحبها والتي تؤدي إلى آلام أكبر من اللذة التي تيجها . دعنا نحاول أن نستشهد بتجربة ج . ي . مور الشهيرة « دعا نصخيل طلم جيل بما يتجاوز كل الحدود ، وبعد ذلك نصخيل أقبح عالم من الممكن أن تصوره . تخيله ببساطة بأنه نل من القذارة » والآن افترض أنه لا يوجد شخص يتلى أى لذة من العالمين لأنه ليس هناك كائنات واعية في كلا العالمين ، ومع ذلك إذا كنا نملك حرية الاختيار ألن نختار العالم الأول ؟

صاحب اللذة : إذا لم يتضمن أى من العالمين على ذرة من اللذة فنذا الذى يستطيع الاختيار بينها ؟ إنك تميل إلى القول بأن العالم الأول يحتوى على خير صالح في قيمته الذاتية أكثر من العالم الثانى وحسب بسبب الجمال الذى فيه . ولكن من خلال إفتراضك لم يستح لأحد أن يجرب واحداً من هذين

العالمين ، ومادام الأمر كذلك ، فكلاهما يتساويان ما دام لا يستمتع واحد منهما
أحد ، وبالتالي لا يمكن تحديد الخير في أى واحد منها .

هناك نقطة أخرى يجب أن نضعها في إعتبارنا وهي أن مجرد تخيلنا لعالم
جيل أو لئ من القذارة ، يجعلنا نستمتع بتخيل العالم الأول ، ونشعر حين
تخيل العالم الثانى . وعلى هذا النحو فن المصعب أن يكون هناك ما هو خارج
خيرتنا . ولكنك إذا استبعدت اللذة أو المتعة من شعورك حينما تأمل الصالح
وسخطك أو اشمئزك على عالم آخر ، وإذا احتفظت في ذهنك بحقيقة أنه
لا يتم تجريب العالم الآن أو في المستقبل (نيعا لظروف وأحوال هذا المثال)
عندئذ أعتقد أنك لن تجد معيارا مختار وفقه بين واحد منهما .

الحصم : وطبقا لذلك فإن الحقيقة القصوى ستكون في المتعة واللذة ، وأنه
كلما كانت اللذة أدمم وأكبر كلما كانت أعظم ، وأنها هي ميارنا في الحكم
على خيرية الأشياء وأخلاقيتها .

صاحب اللذة : ولكن هناك تناقض في هذا القول ، لأن اللذة الدائمة
الشديدة تجلب كثيرا من الآلام .

الحصم : كانت هناك نقطة أخرى تضايقت فانك تحدث عن اللذة بأنها
صالحة في قيمتها الذاتية ، وإنك لم تذكر بعد حكمة و السعادة فلبالم تذكرها ؟
فهل لا تعتقد أن السعادة خير في قيمته الأساسية ؟

صاحب اللذة : أننى لا أنكر السعادة ، ولكن هذ يقدم لنا عبئة طويلة
فكل شىء يعتمد الآن على كيفية إدراكك لعلاقة اللذة بالسعادة .

٢ - اللذة والسعادة :

يجب قبل أن نميز بين اللذة والسعادة أن نفرق بين معنيين للذة :-

أ - الذة بمعنى الحالة الممتعة للشعور مثل السباحة الممتعة وقرءة كتاب جيد ، والاستمتاع بمناقشة مشكلة فلسفية ، وخلق عمل فنى ، ونحدثنا مع أشخاص يتميزون بالطافه - وكما قال أرسطو - ان الذة بهذا المعنى مصاحبة لنشاط ، هناك من يمارس الذة من خلال الممارسات الحسائية أو الرياضية مثلا وهناك من يمارسها خلال النون المختلفة ، وهناك من يمارسها خلال رحلات او نشاطات ثقافية مختلفة ، والصكر هو ما يقابل الذة بهذا المعنى^١ . وهو يشتمل على كل الحالات الغير سارة للشعور مثل تلك الغير التي تمارسها مثل حدوث الألم الحسائى ومن جراء سماع الاخبار السيئة ومن المواقف التي تتضمن الكرب والغضب والرب والفيرة . وبصفة عامة فان الحالات المرغوبة هي تلك الحالات التي نحب أن تكون موجودة بصفة مستمرة ، والحالات الغير سارة نحب ان تنتهى منها بأسرع ما يمكن .

ب - الذة التي تشتق من الإحساسات الجسدية ، وهي مثل المداعبة والملاطفة ، والملامسة وكل ماله أصل جسمى محدد .

والمضاد لذة الجسمية هو الألم . فالألم إحساس يتم ممارسته في مكان محدد مثل الألم في أسناني ، الألم في جانبي ، وإحساسى بمرح أصبى الكبير ، ويمكنك أن تسأل دائما بصورة حساسة « أين وفي أى جزء من جسمك » تشعر بالألم ؟ ويستخدم الناس أحيانا بصورة مضللة مصطلح « الألم » كقابل أو مضاد للذة بالمعنى الأول وهذا خطأ .

ولقد فشل كل من بنام ومل في التعرف على المعنى المزدوج لكلمة « الذة » ومن ثم كانت الذة عندهم حسية ونفسية في الوقت نفسه ، وكذلك كان الألم هاما بحيث يشمل الكدر النفسي والآلام الجسمية معا .

ولنا أن نبحث الآن في التمييز بين اللذة وبين السعادة ولنبدأ بالسؤال الثاني : ماهي السعادة ؟ إن الإجابة الشائعة هنا هي « لا أحد يعرف .. فقد تمكن سعادتك في بناء الجسور والمناجم أو في دراستك للفلسفة » ولكن هذه العبارة تحتوى على خلط مزدوج :

(١) في المقام الأول لا يختص هذا القول بتحديد ماهي السعادة ولكن بكيفية إكتسابها ، ربما يستطيع شخص ما أن يكتسبها بطريقة تختلف عن تلك التي يكتسبها بها الآخرون ، لكن معرفة طريقة إكتساب السعادة لا تخبرنا شيئا عما هي السعادة .

(٢) وفي المقام الثاني إذا لم يستطع أى فرد تقديم تعريف للسعادة ، فيتبع ذلك أننا لن نستطيع أن نعرف ماهيتها . والواقع أننا وإن كنا لانستطيع التعبير بكلمات دقيقة عن السعادة بحيث تصبح تلك الكلمات تعريفا محددا للسعادة إلا أننا نشعر في أنفسنا ، ونخبر في ذواتنا الأحوال التي نجعلنا سعداء . وكلما يدرك تماما متى يكون سعيدا ومتى لا يكون كذلك ، وهل هو سعيد الآن مثل سعادته بالأمس أو أكثر ، وما الذي تحقق سعادته . كل ذلك يتم بالغيرة رغم عجزنا عن تعريف السعادة .

والأمر الذي يتفق عليه الناس تقريبا هو أن السعادة تتعصف بأنها ذات مدى أطول من اللذة ، فقد نشعر باللذة في لحظة ولاستطيع الشعور بها في اللحظة التالية . وهذا لا يصدق على اللذة النفسية (إذ يمكن أن تال إحساسا متمما في لحظة ولاتتاله في لحظة أخرى) . ولكن يصدق أيضا بنفس الدرجة تقريبا على اللذة الحسية (هانت تستطيع أن تحصل على اللذة عند مسامحك للعقرة الأولى من قراءة الوصية ، ولكنك تشعر بسخط شديد عندما تستمع

إلى الفقرة الثانية) . إذن الحالات السارة أو غير السارة من الشعور هي حالات زائلة بصورة متطرفة ، ويمكن للمرء أن ينتقل من حالة إلى أخرى (بدرجات متنوعة لكليهما) مئات المرات في اليوم الواحد . ومع ذلك يبدو من المستغرب القول بأن المرء يمر بلحظات سعيدة وغير سعيدة مئات المرات في اليوم الواحد حيث يمكن للمرء أن يحكم على أن هذا الفرد أو ذاك يمارس اللذة الحسية في لحظة معينة دون أن تكون له القدرة على التحكم بأنه سعيد ، فعندما يحدد الإنسان حالة السعادة مثلاً فإنه يحتاج إلى ملاحظات كثيرة ومستمرة قد تمتد طويلاً الحياة ذاتها ، ولقد قال « داريوس » الفارسي - طبقاً لما يذكره « هيرودوت » : « لا تنقل على أي إنسان أنه سعيد حتى يلقى حظه ، نظراً لما تنوقه دائماً من وقوع لحظات غير سعيدة . ومن ثم يستطيع المرء أن يقول أنه أسعد حالاً هذا العام من العام الماضي ، أو أنه يستشعر السعادة عندما يكون في المدرسة أكثر من العمل فها هي بالاضبط العلاقة بين السعادة وحالات الشعور السارة ؟

١ - هنالك وجهة نظر تقول أن الذات الحسية قد قضى إلى السعادة ولكنها لا تمثل السعادة في مجموعها ، فقد يجرب الشخص لذات كثيرة ومع ذلك يشعر بالتمساة ، وقد يمارس لذات قليلة ومع ذلك يكون سعيداً سعادة تامة . فقد تجلب الحالات الممتعة السعادة حينما تقع وربما لا تجلبها . فنجد مثلاً أن بعض المصادر التقليدية للذة الدنيا مثل الطعام والشراب والجنس عند ما تكون بمنزلة عن المحبة والبر والإحترام للتبادل فإنها قد تؤدي إلى لذة ولكنها نادراً ما تؤدي إلى سعادة ، في حين أن مصادر أخرى للذة مثل النشاط العقلي والجمالي غالباً ما تؤدي إلى توليد لذات تستمدى تحفيقي السعادة ، وبعض اللذات

مثلها مثل العملات النحاسية ثقيلة ولكنها لا تضيف إلا قدرًا ضئيلاً إلى ثروة المرء ، في حين أن هناك لذات أخرى مثل العملات الذهبية الخفيفة والضئيلة إلا أن لها قيمة كبيرة .

ب - وهناك وجهة نظر أخرى تقول بأن الذات ليست مجرد وسائل ممكنة للسعادة فحسب ، بل هي مكونات وعناصر للسعادة ، فكلما مارس الشخص حالات شعورية بمتعة كلما كان أكثر سعادة ، فالعلاقة بين الحالات السارة والسعادة هي علاقة الأجزاء بالكل ، حيث يتكون الكل من أجزاء ، وتحتوى السعادة على جملة من الحالات السارة . وكما رأينا من قبل يمكن أن تسبب أشياء عديدة مختلفة هذه الحالات السارة . ويعتمد هذا على نمط الشخص الذى نحن بصدد من خلال الصداقة والمحبة والجنس والتعليم وحل المشكلات والنشاط الخلاق . وعلى أية حال فإنه كلما ازدادت الحالات السارة عندك على مدار العام أو طوال فترة من فترات حياتك ، كلما ازدادت إحساساتك الممتعة ، وازدادت سعادتك . وهكذا فإن الذات النفسية تنتج بصفة منتظمة عن الذات الجسمية ، ومن الإحساسات الممتعة (على الرغم من أنها تنتج من الإحساسات المؤلمة عند المازوكيين) . ولكن كما ارتأينا من قبل فإن كثيراً من اللذات النفسية تنبع من مصادر غير حسية تماماً مثل حفلات الموسيقى السيمفونية والبرقيات ذات الأخبار السارة ، فالذات النفسية لا الحسية هي التى تعد بمثابة عناصر للسعادة ، على الرغم - بطبيعة الحال - من وجود تأثير تمارسه اللذات الجسمية لإحداث هذه السعادة .

والواقع أن وجهة النظر الثانية في السعادة قد تبدو هي الأفضل نظراً لأن وجهة النظر الأولى مبهمه وتخلط بين الذة والإحساسات الممتعة ،

ومما لا شك فيه أن الإحساسات الممتعة لانتعش من عوامل السعادة ، ولكن إذا لم تصدر السعادة عن الذات النفسية ، فمن أى شيء إذن تصدر ؟ فإذا وضعنا نصب أعيننا وفي أذهاننا أن الفن والمعرفة والعبادة والمحبة الإنسانية قد تولد الذات النفسية بقدر ما قد يولده (في المدى البعيد وربما أكثر من ذلك) الطعام والشراب والجاه والثروة ، فإنه لا يبدو ثمة أى اعتراض مقبول إذا قلنا أن السعادة تتكون من اللذات النفسية ، وأنه كلما ازدادت ممارسة الفرد لهذه اللذات ، كلما ازدادت سعادته . فقد يحصل التردد على بعض اللذات ومع ذلك يكون تيسراً ، لأن السعادة تتطلب إتعاداً وارتباطاً بين لذات نفسية كثيرة تشكل عناصر السعادة ، ولا يمكن أن يكون الإنسان سعيداً بلذات قليلة أو بدون اللذات النفسية كلها .

٣ - السعادة كخير في ذاته :

إذا افترضنا الآن قبول هذا التحليل عن السعادة ، فلماذا من الجدل بصدور السعادة كقيمة في ذاتها ، ولو افترضنا صحة تحليلنا السابق عن السعادة فيستتبع ذلك أن السعادة بما أنها تتكون من اللذات النفسية التي يقول عنها الذين أنها خير في ذاتها ، فإن السعادة ذاتها ستكون خيراً في ذاتها لأنها الكل الناتج من أجزائه . فإذا كان كل جزء من القطعة (مثلاً) لذيذ الطعم ، فمن المحتمل أن تكون كل القطعة لذيدة الطعم . ومن خلال هذه النمط من التفكير الواقعي ، فإن أفراداً كثيرين وخاصة هؤلاء الذين يميلون إلى الاعتراف بوجهة النظر القائلة بأن اللذة خير في ذاتها ، سينظرون ربما من خلال الخلط بين الخير في ذاته وبين الخير كوسيلة ، وربما من خلال الخلط بين اللذات النفسية واللذات الجسمية ، وربما من خلال الخلط بين اللذة وبين مصادر معينة لها ، فهم

سينظرون إلى وجهة النظر التي تنادى بأن كل أشكال اللذات التي تتكون منها السعادة خير في ذاتها ، نظرة ، معجزة ، أكثر اعتقاد يقولون أن الحياة السعيدة خير في ذاتها ، على الرغم من عدم إتساقهم على أن لذة ما (تسمية) خير في ذاتها .

لكن دعنا نعود الآن إلى الجدل بين المعارض أو المعظم ومصاحب اللذة فلقد فهم صاحب اللذة الآن أن كل اللذات بنوعها خير في ذاتها .

المعصم : إتني أوافق - بصفة عامة - على أن السعادة خير في ذاتها ، ولكن ليس دائما . ذلك لأن السعادة تكون خيرا عندما تستحق ذلك ، ولكن ماموا الأمر بالنسبة للسعادة التي لا تستحق ؟ فلنفترض أن شخصا ما ارتكب السرقة بالإكراه أو ارتكب جريمة القتل ولم يقبض عليه على الإطلاق ، ولا يؤخره ضميمه قط ، وينفق أمواله يندخ وإسراف بصورة مملقة خلال السنوات اللاحقة ألا ننظر إلى هذا الموقف باستهجان شديد ؟

صاحب اللذة : إتنا يجب أن نتساءل هنا عما إذا كان الاستهجان على حساب سوء الموقف في ذاته أم باعتباره وسيلة . ان الشر في مثل هذا الموقف ضر أدنى أو وسيلى ، عندما يتخلص الناس من السرقة والقتل ، فإن هذا يعنى أن هناك نتائج هامة لسعادة كل الناس ، والأكثر من ذلك فإن من يتخلص من عقاب جريمة يحتمل أن يقوم بارتكاب جريمة أخرى ، وهكذا يصيف تماما أكثر إلى العالم من السعادة مما ينحل بتوازن العالم .

المعصم : إتني أوافقك على أن المحرم الذى يقلت من العقاب يعد سيئا من الناحية الوسيلىة ، ولكننى أؤكد أنه بالإضافة إلى ذلك ، فإن

هذه الأفعال تعد بمثابة أوشورية في حد ذاتها، ليس بسبب موقف الإنسان الذي يرتكب الجريمة ويستمتع بالتطلع إلى رجال الشرطة الذين يبحثون عيثاً عن المذنب، فذلك لا يمتطوى على أية سعادة لرجال الشرطة، ولكنه يمتوى على سعادة بالنسبة للمجرم وهي سعادة مرتبطة بالشر، وإن هذا أمر غير سليم.

صاحب اللذة : لقد تم توجيه سؤال إلى « برتراند راسل Russell » عما إذا كان ينبغي إرسال المجرمين إلى جزر البحر الجنوبي بدلاً من معاناة الحبس في السجن، ذلك لأنهم سوف يطردون من المجتمع بنفس العنف والقوة. وقد أجاب « راسل » عليهم بقوله أن هذه العقوبة ستكون على ما يرام بشرط ألا يسبوا إزعاجاً لأمن الآخرين (وهم سكان البحر الجنوبي) وبشرط ألا تتسرب أنباء ترحيلهم إلى هذه الجزر، فإذا تسربت هذه الأنباء، فمن المحتمل أن ينشأ نوع من الجرائم يرتكبها أناس قد بأسوا من الحياة المضطربة، ولهم الرغبة في الحصول على تذكرة للذهاب مجانياً إلى جزر « تاهيتي ». أو بمعنى آخر كانت وجهة نظر « راسل » أنه يجب أن يسكون هناك مقدراً أو قدرأ من السعادة بقدر المستطاع في العالم، وإذا كان من الممكن أن يكون المجرمون سعداء في « تاهيتي » بدون أن يؤدوا إلى شفاء للشعب التاهيتي وبدون تشجيع الجريمة من خلال روجهم للهم فلا مانع من هذا، لكن يحتمل كتحقيقة تهمرية أن تتسرب الأخبار وتزيد من موجة الجريمة، ولهذا السبب لن يكون هذا المشروع عملياً.

الخصم : ولكنني أعتقد أن « راسل » لا يحترف بوجود شيء شرير في قيمته الذاتية بصدد الجريمة فهو يؤمن بأن الشرء هو إلا شيء وسيل.

صاحب اللذة : انه سيء بما فيه الكفاية من الناحية الوسييلة دون محاولة جملة سيئاً أو شراً في ذاته.

المجتمع : دعنى أحاول إقناعك بطريقة أخرى . ودعنى أستشهد بمثال ذكره « مارك توين » فى كتابه « الغريب الغامض » ، حيث يعد ملاك من الملائكة رجلاً عجوزاً محطاً بسعادة كاملة بحبة ، فيحول العجوز إلى إنسان مجنون يتم بصرفات جرة ، وفعل ما يراه دون عائق ولا يتورده التلقى على الإطلاق ، ولاتواجهه أية مشكلات . ومن ثم تتحقق له السعادة على هذا النحو . ولكن ألا يمكن أن نقول أن هذا الإنسان كان أفضل حالاً حينما كان عاطلاً تيساً أكثر منه وهو مجنون سعيد ؟ إن سعادة المجنون لا يمكن أبداً أن تكون خيراً فى ذاته .

محب اللفة : هذا مثال شيق جداً ، ولكن دعنى أفترض أولاً أن سعادة الرجل المجنون خير فى ذاته ، فقد يكون العالم بالنسبة لأغلب الناس على التورتيرات والاحباطات والمشكلات التى لاجلها ، تلك المشكلات يستطيع أن يهرب منها فقط هؤلاء الذين يعيشون فى عالم الحلم والوهم والهلوسة ، وهذا ما أقصده جدياً ، أليس ذلك من الأمور المحتملة ؟ انى أستطيع الآن أن أخوض فى بحث فى تماماً يصدد هذه النقطة عن حالة الرجل المصرى فى المجتمع المعنالى للمقد تحيط به التورتيرات الشخصية والدولية ، ومقدراً له أن يكون تيساً فى الجانب الأكر من حياته وأن تسوقه هذه التورتيرات إلى الجنون ، إذا كان شخصاً يتمتع بحساسية دقيقة .

وإذا نظرنا إلى حالة الرجل المجنون أو الشخص غير السوى فى حد ذاته بعزل عن تواتجها (وهو ما تفعله عندما نسأل عما إذا كان شئ ما خيراً فى ذاته) فربما تكون هذه الحالة أفضل ، ولكن إذا نظرنا إلى تأثيرات حالته على الأفراد الآخرين ، لوجدنا أن هذه الحالة تسبب الحزن الشديد لأسرته

ورفاقه والدمار الذى تلحقه على حياة وسعادة أولئك الذين يعيشون من حوله والذين لا يستطيعون التناغم معه بالأساليب التى إعتادوا عليها فى الماضى، أليست تعاستهم أكبر من سعادتهم؟ ونظراً لكونه غير سوى أيضاً فإنه لا يسهم فى إنتاج العمل وينبى أن يكون له - مع ذلك - نصيب فى سلع إستهلاكات الحياة، فينبى أن يأكل ويشرب ويلبس وأن يقوم الآخرون برعايته، فلا بد لشخص ما أن يقوم بعمل هذه الأشياء، شخص ما من الأفضل أن تستعمل طاقاته فى أنشطة إجتماعية مثمرة. وأكثر من ذلك، فإن سعادته سعادة طفيلية لا يمكن أن يستمتع بها كل فرد، وعلى المجتمع أن يجعلها باقية مع ذلك. فلو إنشاق كل فرد الى الجنون أو أصابه مس منه، فمن سيمول هؤلاء ويرعاهم ويطمعهم؟ فسعادة الرجل الغير سوى تتركز على عمل وعرق وجهه الناس الآخريين الذين يجب التضحية بسعادتهم كي يجعلوا سعادة المجنون ممكنة.

الحصم : هل تعتقد حقاً أنه يعزل عن تأثيرات الرجل المجنون على غيره من الناس، تكون سعادته خيراً فى ذاته أفضل من سعادة الكائنات البشرية «السوية»؟

صاحب القلم : أتى لا أستطيع أن أعتقد عن تجربتي الشخصية بصدد حالة شعور الناس الغير أسوياء لأننى لم أكن بمنزلة من قبل د ولما من خلال رؤية سلوك الانسان الغير سوى، لنفقط أشتتاً فى مكانهم ونمزو إليهم حالات السعادة التى نعتقد أننا سوف نشعر بها إذا تخلصنا من مومنا التى تخلص منها هو، فمن يدرى أو يعرف؟

وعلى أية حال وكما حاولت أن أوضح أنه كانت حالة شعوره خيراً فى ذاته، ومما كانت حالة مرغوب فيها، إذا أخذت على انفراد، فهناك سبب

كي نأسف عليها عندما نأخذ في الاعتبار كل الظروف المصاحبة إذا كان لي مجال الاختيار بين عالمين ، أحدهما عالم يحتوي فقط على سعادة الانسان الغير سوى ، والآخر يحتوي على سعادة الانسان السوي ، فلن أعرف أيها أختار لأنني لا أملك القدرة على المقارنة بين الاثنين ، ولكن إذا كان لي الخيار بين عالمين أحدهما يشتمل على سعادة الرجل الغير سوى وسعادة أولئك الذين يعيشون من حوله ، والآخر يشتمل على مقدار ضئيل إلى حد ما من السعادة للرجل السوي ، ولكن لا يصعب سعادة الآخرين ، فليس هناك أدنى شك في أنني سوف أختار الحالة الثانية. وحتى لو كانت حالة السعادة في كونك غير سوى أفصل من حالة السعادة في كونك إنسان سوي ، فإن الحالة الاولى أسوأ بلاشك لأنها تجلب سعادة أكبر للآخرين .

المصمم : أنتي أنتعجب كيف توصلت الى هذا الاستنتاج . دعنا الآن نعرض لهذين البديلين :-

(١) أن أعيش ثلاثين سنة أخرى سعيداً بقدر سعادتي في أسعد أسبوع أمضيته في حياتي على شرط أن استمتع فقط بسعادة غير مضطربة وغير مبالية التي يعيشها رجل غير سوى أو خنزير أو على أحط مستوى ، أي أعيش حياة رجل الكهف .

(٢) أو أن أمضي عشرين سنة أخرى من السعادة التي يعيشها الكائن البشري المهذب والمتقن بصورة معقولة رصينة . ولكن أليس من الأفضل أن أختار البديل الثاني على الرغم من أن المقدار الكلي من السعادة قد يكون أقل ، مع فرض أن اختياري لن يؤثر على سعادة الآخرين ؟

صاحب الفكرة : دعني ، أولاً ، أسأل عما إذا كانت أحوال أو ظروف

إفتراضك يمكن تحقيقها ، فأننى أشك فى أن يكون شخص له عقلية الخنزير
أو رجل الكهف يمكن أن تتوافر له نفس السعادة التى تتوافر لنا وذلك
نظراً لوجود مافذسعادة متعددة نتاح لنا ولا يملكها الخنزير أو رجل الكهف.
فالسعادة التى تنبع من المعرفة والسيطرة على الطبيعة وحل أسرارها ، ومن تأملنا
للمحيط والتجول ومن الصداقة والاخلاص للكائنات البشرية الأخرى ، وغيرها
ليست معروفة لدى رجل الكهف فأنت لانتطيع عزف مقطوعة موسيقية على
طبقة واحدة من الميزان الموسيقى . ولا شك أن رجل الكهف يمكن أن يكون
سعيداً أكثر منا ، لأنه يحفل معظم مصادر النعاسة التى تنتابنا ، فهو ليس
مرريضاً بالأمراض العصبية ، ومشكلاته بسيطة ، والكون مرسوم له بالنظر
إلى الألوان كالأبيض والأسود ولا يعانى من قلق شديد ولا يعوزه الخوف من
حدوث ثورات سياسية مثلاً أو انفجار قنابل نووية ، ولكنه سعيد ؟ فاذا
حاولت أن تكون مسروراً من خلال معيشة الخنزير ، فانك بذلك تكون قد
فقدت طاقاتك الكامنة وهوما سيجعلك سعيداً .

الحصم : أليس من الممكن أن يؤدى غياب مثل هذه العوامل المسببة
للتعاسة إلى سعادة أكبر ؟

صاحب اللذة : حسناً . يمتثل ذلك ، فهو إذن أكثر سعادة ، ولكن
على الرغم من ذلك لا يمكن أن تكون حياته ذات خير وسبلى كثير . فالتاس
المبدعون ، سواء أكانوا سعداء أم غير سعداء فهم عادة ما يعملون الكثير من
أجل تحسين العالم أكثر مما يعمل البلهاء والحمقى الذين يعيشون ببساطة على ثمار
ما قام به الآخرون ، وحتى لو كان هؤلاء المبدعون ليسوا أنفسهم سعداء ،
فانهم يزيدون من سعادة الآخرين ، وأيضاً يزيدون من المقدار الكلى للسعادة

في العالم . ولكن هذه العبارة تتناقض مع طرف آخر من افتراضك القائل بأن
سعادة الرجل المثقف في هذه الحالة لن تؤثر على سعادة أى فرد آخر على
الاطلاق وأننى أجد أن من الصعب تصور وفهم هذا الطرف المتناقض مع الحقيقة
التجريبية . ولكن لو كانت سعادة رجل الكهف كاملة مثل كان سعادتنا ، إذا
إستطاع أن يحصل على السعادة من مصادره القليلة مثلاً نحصل نحن على سعادتنا
من مصادرها ، ألا يمكن القول بأن السعادة التى يحصل عليها خيراً في ذاته ؟
وإذا لم تؤدي سعادة الرجل المثقف إلى زيادة سعادة العالم ، فعندئذ ألا تكون
سعادة رجل الكهف على نفس المستوى . وعلى ضوء هذا ، فإذا سيكون باقياً
لتفضيل سعادة الرجل المثقف ؟ فنحن عادة ما نقيها تقييماً سامياً لأننا نعتقد :

(١) أنها أعظم وأغنى وأعمق .

(٢) وهى أيضاً أفضل من الناحية الوسيطة رفاهية الآخرين . ولكن إذا
تم إستبعاد هذين الطرفين - وهذا ممكن في بعض الحالات - فلن يتبقى حينئذ
أى عنصر تفضيل إسعادة إنسان اليوم على إنسان الكهف .

الخصم : أنتى لا أوافقك على ذلك . إن سعادة الانسان المثقف أفضل
في قيمتها الذاتية من سعادة رجل الكهف ، على الرغم من أن سعادة رجل
الكهف أكثر نقاءً لأنها غير مختلطة بشوائب الاضطرابات والقلق والهموم
التي تعيب الإنسان المثقف .

صاحب اللذة : ولكن لماذا عندما نقول أن السعادة الغير مثمرة ليست
لها قيمة في ذاتها مثل السعادة المثمرة ، فإن تأكيدك هذا يحتمل قبوله «ظاهرياً» ،
لأنك ما زلت لم تتخلص بعد - في خلفية عقلك - من الظرف « المعتاد » وبالتحديد
من القول بأن « سعادة الرجل المثقف أكثر إغراءً ، ولكونها أكثر إنلراً
فإنك تفضلها أفضل » وهذا مجرد إستنتاج خصب .

٤ . النواع الأخرى من الخير في ذاته :

حاولت حتى الآن أن أقول بأن السعادة « اللذة » ليست دائماً أو تحت كل الظروف ، خير أ في قيمتها الذاتية . ولكن هذا ليس الاعتراض الرئيسي على مذهب اللذة ، فقطعي الرئيسية هي تلك النقطة التي لم أوردتها بعد ، وهي أنه حتى لو كانت السعادة دائماً هي الخير في ذاته ، فهي ليست الخير الوحيد ، فهناك مجموعة أخرى من الأشياء الخيرة في قيمتها الذاتية ، وفي هذا يقول « مور » إذا كانت اللذة حقيقية فإن ذلك : « يتضمن قولنا أنه لا يوجد في العالم سوى اللذة ، فلا معرفة ، ولا حب ولا استمتاع بالجمال ولا صفات أخلاقية » .

فأنت ترى إذن أننا نستطيع الهروب من الإتهام ، لأنه من الخطأ القول بعدم وجود أي شيء خير في ذاته سوى اللذة أو السعادة ، فهناك أشياء كثيرة جداً جداً لها قيمة عظيمة في العالم يجب إضافتها على أنها من الأشياء الخيرة في ذاتها والتي يجب أن نحصل عليها من أجل ذاتها .

صاحب اللذة : بالطبع هناك أشياء خيرة أخرى كثيرة موجودة في هذا العالم بالإضافة إلى السعادة ، فمثلاً الحرية خير ، ولكنني أنكر أنها خير في ذاته ، لقدار معين من الحرية السياسية والاقتصادية والدينية أمر ضروري لتحقيق قدر من السعادة . فالسعادة التي تنبع من القدرة على التنقل إلى أي مكان تريده ، والتفكير الحر ، وتبادل الآراء بدون خوف مع الآخرين ، لن تكون ممكنة إذا كنت موجوداً في دولة بوليسية ، ولذلك فأنني أقدر الحرية تقدير أ ثميناً ، فأنها تستحق الضال من أجلها ، وتستحق أيضاً الموت من أجلها ، ومع ذلك فإن قيمتها ليست في ذاتها ولكن فيما تسببه من غايات وأهداف .

وينطبق نفس الشيء على نظام الزواج ، فالزواج ليس خيراً في ذاته ، ولكنه

يسبب قدراً كبيراً من السعادة ، فهو خير كوسيلة . وإننى لا أعتبر الزواج العاشل خيراً على الإطلاق ، فالتعاسة التى يولدها هذا الزواج العاشل فى الواقع هى أمر شرير فى قيمته الذاتية . وإننى لا أستطيع التفكير فى إستثناء أحد يقول أن السعادة وحدها فقط لها قيمة فى حقيقتها الأساسية .

الجمال

الخصم : وماذا عن الأعمال الفنية والأشياء أو الموضوعات الأخرى للجمال ؟ أليس لها قيمة فى ذاتها ؟

صاحب اللذة : بالطبع لا ، أنها لا تملك ذلك ، نحن نقدر الموضوعات الجمالية فقط ، فإذا استمرت الجبال والانهار وأهول الشمس موجودة ولكن لا يوجد ذلك الانسان الذى يراها ، فلن يتولد عن هذه الأشياء أى خير على الإطلاق ، إن تقدير الفن غالباً ما يتضمن السخط وعدم الرضا وخاصة فى المراحل الأولى وهى الدهشة والصدمة وهلم جرا ، ولكن قد يؤدى السخط والخبرة إلى تقدير إيجابي وأكثر دواماً فيما بعد .

الخصم : نفترض أن شخصاً ما يمارس الهواية إلى حد الإشباع فى وجود عمل فنى كبير معترف به ، ولنفترض وجود شخص آخر يمارس أو يجرب مقداراً متساوياً من الإشباع فى وجود عمل زائف أو عمل به تقليد رخيص أو ليس له قيمة جمالية على الإطلاق (محاكاة عمل نتيجة حائط مثلاً) . أليس التقدير الأول أفضل فى قيمته الذاتية من التقدير الثانى ، على الرغم من وجود مقدار متساوى من الاستمتاع فى الموقعين ؟

صاحب العدة : يحتمل ألا يدوم الإشباع بصدد التقليد الرخيص . فإن

إحدى خصائص الأعمال الفنية الكبيرة البارزة هي إنها مهما تكن صعبة في تقديرها من البداية ، فإنها تزودنا بإشباع أكثر استمراراً ودواماً على مر سنين كثيرة أكثر مما تفعله الأعمال الرخيصة أو النافذة .

الخصم : لكن قد يحقّ التقليد الرخيص لمض الناس إشباعاً أكثر كالأعمال ودواماً مما تستطيع أن تقدمه إحدى الأعمال الرائعة فكثير من الناس يعضون حياتهم وهم يتمتعون بأعمال مؤلف نافذة في حين أنهم لا يحصلون على أى قدر من المتعة حين قراءتهم لأعمال شكسبير .

صاحب اللذة : يحتمل ذلك ، ولكن هذه القضية أكثر تعقيداً مما يظنّها المرء ، فقد يكون الأمر هو أن أعظم الأعمال الفنية لا تؤدي إلى اللذة أو حتى الإشباع الجمالي ، أو قد لا تكون أكثر الإشباع دواماً وربما يكون هناك معايير أخرى مثمرة للعمل الفني العظيم غير لادامتها المحتملة . ومما لا شك فيه أن الفن له وظائف أخرى ، مثل تقديم صورة زاهية للحياة أو تطوير بصيرة سيكولوجية أو تنمية الشعور الاجتماعي ، وليست وظيفة الفن الوحيدة هي توليد اللذة ، أو حتى توليد لذة جمالية حتى يتم حسم القضية ، وهي قضية تختص بأصحاب علم الجمال ولا تخصنا نحن ، فإن أشارت إلى العمل الفني الكبير إشارة مبهجة ومختلطة إلى حد ما . سواء كان للفن وظائف أخرى أم لا بالإضافة إلى وظيفة تقديم اللذة ، فأولئك الذين يؤيدون قضية الفن سوف يقولون بكل تأكيد أن العمل الفني الكبير يقدم إشباعاً جمالياً أكبر على المدى الطويل أكثر مما تقدمه نتيجة الحائظ أو الأشياء الرخيصة . فقد يستمتع الناس بالخزعات ليرة ، حتى لو ليرة طريفة ، ولكن عندما ينمو ذوقهم لدرجة التمتع بالأعمال الكبيرة (لشكسبير مثلاً) ، فسوف لا يرجعون إلى الأعمال الزهيدة مرة أخرى تلك التي كانوا يستمتعون بها من قبل .

العصم : هذا محتمل ، ربما يولد العمل الفني الكبير متعة أكثر على المدى الطويل ولكن هذا لا ينهى صعوباتنا . تأمل عمل فني ما وليكن إحدى المقطوعات الموسيقية « لباخ » ، ولنفترض أن شخصاً ما يقوم بالاستماع إلى هذا العمل وهو متعاطف متفاعل متفاعل مع أنغامه ، يعيش أحلامه وآماله مع تلك المقطوعة ، ثم تأمل شخصاً آخر يستمع بعق إلى نفس العمل الفني : اللحن .. الإيقاع .. التركيب الهرموني .. الفواصل الموسيقية .. تداخل النغبات .. المعاني العميقة التي تقف وراء اللحن . بالتأكيد أن المستمع الثاني يكون له تقدير أعظم رغم أن الشخصين قد يتساويان في اللذة .

صاحب اللذة : أعتقد أنك كنت بالغش في أوراق اللعب ، فن المؤكد أن الشخص الثاني يستمتع بالمقطوعة الموسيقية أكثر كثيراً من الشخص الثاني ، وحتى لو حصل للشخص الأول على نفس القدر من الاشباع نتيجة لإرتواء هواطه وإتغالاته ، فإن ذلك الاشباع لن ينمو ولن يتزايد ولن يكون رقيقاً بطريقة تستحق التقدير مثل الحالة الأخرى .

المعرفة

وماذا عن المصدق ، أليس له قيمة في جوهره ؟

صاحب اللذة : هل تقصد فقط المصدق في حد ذاته ، فلنفترض أن هناك كنزاً غارقاً في قاع البحر ، ولكن لا يعرف أحد عنه شيء ، فما قيمته مادام ليس معروفاً لأحد؟ تأمل كيف يمكن لأي شيء أن يكون خيراً في قيمته الذاتية أو شراً دون أن يكون مشهوراً به ؟ فلقد أرتأينا توا أن الجمال في حد ذاته ليس خيراً في قيمته الذاتية واسكن إستمتاعنا التقديرى به هو الذى يضمنى

عليه هذه القيمة الجوهرية ، والعالم الملى . بالأشياء ، مهما كان جيلا لن تكون له قيمة إذا لم يستمتع به أحد . فليس لشيء قيمة إلا إذا عرف أو تم إرساله بواسطة أحد أفراد الإنسانية ، ومن هنا تبدو أهمية المعرفة ، بحيث يمكننا القول بأن المعرفة هي خير في ذاتها .

الخصم . حسن جداً أننى أوافق على تعديلك . فدعا نقول أن المعرفة هي خير في قيمتها الذاتية . وأعتقد أنها كذلك ، فأننى لا أقدر المعرفة لما تجلبه فقط ، بل أقدرها من أجل ذاتها . فالمعرفة العملية مثلاً لما قيمتها ، ليست نجس عندما تؤدي إلى إختراعات علمية أكثر تبث على السكينة والراحة ، ولكن لأنها تمثل إضافة لما نعرفه بصدد السكون الذى نعيش فيه أيضاً ، فنحن لانكتسب المعرفة دائماً فقط كوسيلة ، بل نكتسبها أيضاً من أجل المتعة الخاصة التى نحصل عليها . عندما نحصل على هذه المعرفة سواء كنا نستخدمها أولاً نستخدمها .

صاحب اللذة : آه ، من أجل متعة إمتلاك المعرفة ، ولكن بالرغم من ذلك فالمعرفة وسيلة نحو السعادة . فدعنا نميز بين شيئين :

أولاً : هناك معرفة وسيلية مباشرة تؤدي إلى السعادة تروأ مثل إجتياز إختبار هندسى مجرد لذة أداء هذا الإختبار وليس من أجل أى إستخدام منطوق عليه ، مثل هذه المعرفة وسيلية مباشرة وتؤدي إلى سعادة الشخص الذى يمتلكها .

وثانياً : وهناك معرفة وسيلية بصورة غير مباشرة مثل إكتساب معرفة بناء الجسور لتسهيل الانتقال عبر بحيرة أو نهر وهكذا تسهم هذه المعرفة بصورة غير مباشرة في تحقيق السعادة . فالمعرفة كوسيلة إما أن تكون مباشرة وإما أن تكون غير مباشرة .

الخصم : إننى أعترف إننى عندما أكتسب المعرفة من أجل المتعة الخالصة فى إمتلاكها ، فإنها تظل وسيلة بالنسبة لهذه المتعة . ولكننى أضيف أن المعرفة تتطلب لذاتها سواء أدت إلى السعادة أم لا ، لأنها خير فى ذاتها ، فمعرفة علم الفلك ليس لها فائدة عملية لى ولن يستخدمها فى الناحية المهنية . فما يحدث هو أننى أستمتع بامتلاك المعرفة ، وأشعر أننى قد فصحت بعضاً من أبواب طبيعة ، وأننى أعرف أكثر بصدد الكون الذى أعيش فيه ، وأننى أكثر سعادة فيما يتعلق بهذه المعرفة . ولكن تفترض أن المعرفة الفلكية لم تجعلنى أكثر سعادة ، أمستحق هذه المعرفة أن يمتلكها ؟ وافترض أن معرفة علم الفلك تجعلنى أشعر بأننى ضئيل وثافه بالمقارنة بالكون الواسع ، مما يقضى إلى تماسق ، ألا تزال تلك المعرفة تستحق البحث والإدراك ؟

صاحب اللذة : يبدو أن المعرفة خير من الحاجة الوسيطة فقط ، أى من حيث أنها تؤدى إلى تحقيق السعادة البشرية ، ويلاحظ أن التطورات الهائلة فى المعرفة الطبية خيرة لأنها أتاحت لكثير من الناس الاستمتاع بالسعادة حتى فى حالة الشيخوخة التى بدونها لما تمتع هؤلاء الناس بهذا العمر الطويل . ويلاحظ لى أن المعرفة التى أدت إلى اكتشاف اللقطة الهيدروجينية كانت شئ شريراً لأنها من المحتمل أن تؤدى إلى تدمير وإفناء الجنس البشرى عاجلاً أم آجلاً ، أو على الأقل تدمر جزءاً كبيراً منه . فإذا تم توجيه سؤال لى عما إذا كان قطاع معين من المعرفة صالحاً أو يستحق أن يعطى له وزن ، فيجب أن اكتشف أولاً عما إذا كان هذا القطاع من المعرفة فى مجرعه يؤدى إلى زيادة السعادة أم لا ، وأنا لأستطيع أن أخبرك عما إذا كانت هذه المعرفة صالحة أم لا حتى أعرف لاشئ سبب كانت هذه المعرفة مؤدية إلى السعادة .

الخصم : إننى لا أوافقك على هذا، فهناك أمثلة يكون للمعرفة فيها قيمة حتى لو لم تؤدى إلى سعادة أكبر، فإذا استثمرت مالا فى السوق المالية وانخفض سعر أسهم هذه السوق ، فانتى سأكون سعيداً أكثر فى استمرار اعتقادى بأن هذه الأسهم قد ارتفعت ولكننى ما زلت أفضل أن أعرف الحقيقة المبررة .
أليس كذلك ؟

صاحب اللذة : بالطبع ، لأننى سأكتشف ذلك فيما بعد بأى حال . فانتى أفضل أن أعرف الحقيقة عاجلاً أم آجلاً حتى يتنى لى أن أأخذ قراراً بالبيع قبل أن تهبط أسعار الارصدة أو الأسهم .

الخصم : ومن ناحية أخرى ، إذا كنت على فراش المرض بسبب مرض عضال ، أليس من الأفضل أن تقال لك الحقيقة كاملة علانية تماماً قبل أن يكذب عليك الأطباء ويغيرونك أن كل شىء على مايرام ؟ ومع ذلك فمعرفة الحقيقة هذه لن تكون من هذا النوع الذى يزيد من سعادتك .

صاحب اللذة : إننى أعتقد أيضاً أنه يجب أن يتم اخبارى ، ومع ذلك لما زلت لا أعتقد أن هذه المعرفة ذات قيمة جوهرية . فانتى أفضل أن يقال لى كل شىء حتى أستطيع عمل استمدادات معينة وترتيبات للموت بطريقى الخاصة . كما إننى أفضل أن يقال لى كل شىء حتى لا أخدع . أنتى أفضل أن يقال لى كل الحقيقة لأنه فيما بعد عاجلاً أم آجلاً ، إذا لم تحسن صحى فانتى سأشك بطريقة أو بأخرى أن الأطباء كانوا يكذبون على ويسبب هذا الكذب ألماً كبيراً لى ويؤدى إلى قاتلى وترقى الحذر .

الخصم : ولكنك إذا لم تعلم أنهم كذبوا عليك ولم تشك حتى فى هذا

الكذب ، فعندئذ لا يمكن أن تكون تيساً بسبب هذا الشك . فهل لو أخبرك أحد بتاريخ موتك بالغبط فهل ستكون سعيداً أم تيساً ؟

صاحب اللذة : أعتقد أنني لا أريد أن أعرف بسبب حقيقة سيكولوجية فريدة ، فحتى لو عرفت من خلال تدبؤك المصنوع من الخطأ تاريخ موتى ، وبحيث أن عمرى لن يطول خمس وسبعين سنة أخرى ، وأن هذه المعرفة قد تكون راحة لي ، إذا ساورتنى الشكوك بأننى لن أعيش طويلاً ، فمع ذلك ربما أدخل أعد الأيام الباقية لى . وكلما أقرب وقت الموت ، فسوف أشعر بقلقى أكبر بكثير وفزع أكثر مما كنت سأشعر به إذا لم يخبرنى أحد عن التاريخ المضبوط لموتى ، وهذا ما سيكون عليه رد فعلى على الرغم من على - بصفة عامة - أنني سأموت قبل مرور ٧٥ عاماً أخرى . الواقع أن التاريخ للمضبوط لموت المرء هو أحد الأشياء القليلة نسبياً التى أعتقد أنها من الأفضل ألا نعرفه . ولكن لاحظ من فضلك أن هذا لا يدحض وجهة نظرى ، بل على العكس فإنها تقدم توضيحاً له ، لأننى طوال مجادلتي أقول أن المعرفة صالحة فقط عندما تميل الى زيادة السعادة أو تخلل التاسة ، ولن أستطيع عمل أى شئ جالها بأى شئ . ومن خلال ازدياد الرعب والفزع والقلق لن تجعل هذه المعرفة شيئاً سوى أنها ستلف كثيراً من استمتاعى بالحياة .

الخصم : من المؤكد أنك تحقق مع رأى « مور McCre » القائل بأن العالم الذى يملك فيه الناس كلاماً من المعرفة والسعادة سيكون مالمأ أفضل من ذلك الذى يملكون فيه السعادة فقط دون المعرفة .

صاحب اللذة : نعم ، ولكن هذا ليس أفضل فى قيمته الذاتية ، هذا لأن المعرفة عادة ما تؤدي الى سعادة أكبر على المدى الطويل الى حد أننى أعتقد

أنا يجب جميعا أن نسعى إلى تملكها فالحال الذي تراه أمامك ، مثال مضلل ، فنحن نطلب منا الاختيار بين السعادة بمجردنا من ناحية والسعادة بالإضافة الى المعرفة من ناحية أخرى ، ومن الطبيعي فنحن نفضل البديل الثاني ولكن ينبغي أن نذكر أن المعرفة في حد ذاتها يتولد عنها عادة سعادة أكثر ، ولذلك فالعالم الثاني الذي يصوره لنا « مور » سيشتغل على سعادة عظمى وهي السعادة التي تنبع من المعرفة .

الحصم : إنه يدولى أن المعرفة لا تؤدي الى سعادة كثيرة كما تعتقد ، وما زلت أقول أنها صالحة وتستحق الامتلاك ، وغالبا ما يطمئن الرومانسيون في قيمة المعرفة ، فلقد اعتقدوا أنها لا تجلب لنا شيئا سوى الشقاء والاكتئاب « فشجرة المعرفة ليست هي الحياة » وهذا ما قاله « بيرون » ولعله كان على صواب في رأيه . تأمل مثلا مدى الصعوبة الكبيرة التي يلقاها طالب الفلسفة في فهمه العميق لمسائل الوجود والعالم ، لكن سعادته تفوق أى سعادة وهو يخترق مجال المعرفة هذا بكل اقتدار ويمكن .

صاحب اللذة : حسنا ، أعتقد أنك مخطئ قليلا في حقائقك ، أولا : حتى أولئك الذين لا يبرعون أو يفوقون في هذا المجال ، غالبا ما يكتسبون منه شعورا بالخوف والرجفة في انهم « يقرضون أصابعهم على حافة الجهول » وكما قال « موبهم » وهذا الشعور هو نوع من السعادة . ثانيا : قد تمثل دراسة الفلسفة لمثل هؤلاء الناس إنزالا معينا وقد تهذب عجزتهم الطبيعية ، وقد تحقق لهم لذة معرفية وسعادة نفسية .

والجدير بالذكر أن الفلسفة قد تحقق السعادة لكنها تظل محصورة في

أطار أولئك الذين هم في دائرة ثقافية اعظم ، والذين يتمتعون بقسوة
وذكاء خارق .

الخصم : لكن السعادة التي يحصل عليها الفلاسفة من حياة الحكمة هذه أدوم
وأعظم وأقل ألماً من السعادة التي يحصل عليها الخنازير من الناس . وهي فوق
ذلك سعادة مقامة على المعرفة .

• - الصفات الاخلاقية :

صاحب اللذة . إن المعرفة في نظري ليست إلا وسيلة تؤدي إلى تحقيق
هدف نسعي اليه كالسعادة مثلاً ، ولقد كان أرسطو على حق حينما ذكر أن
السعادة هي وحدها هدف المسمى الإنساني ، أو هي بلغتنا هذا الخير في ذاته .
وليست المعرفة وحدها وسيلة من الوسائل بل هناك أيضاً كيفيات أخلاقية
أخرى مثل الرحمة والأمانة والعدل والولاء والشجاعة والكرم والضمير تعد
من وجهة نظرنا مجرد وسائل ولا تعد خيرات في ذاتها .

الخصم : أتفق معك في أن هذه الكيفيات يمكن اعتبارها وسائل ، لكنني
أريد أن أناقش ما إذا كان من الممكن أن تكون تلك الكيفيات خيرات
في ذاتها أم لا . وسأستعين على ذلك بذكر مثال نحن نمجّب بالشخص الذي
يمتيز بالإخلاص أو بالولاء في كل ظرف حتى لو ضحى بطموحاته أو بحياته
نفسها ، ألا يكون هذا الإعجاب إعجاباً في ذاته وليس إعجاباً بوسيلياً
أي إعجاباً بسبب تأثيراته ؟

صاحب اللذة : هل تعتقد أن ولّاء أو إخلاص النازيين لمنزل كان خيراً في
ذاته ؟ وهما أدهجوا أن تذكر أنه لولا مثل هذا الولاء أو الإخلاص لمنزل

والنازية لما قتل ملايين الناس في المارك ، وقتل الآخرين من خلال التعذيب البطيء في معسكرات القتال .

الخصم : الواقع أن الولاء خير في ذاته ، ولكن الشر الذي قد ينجم عنه كما في المثال السابق ليس إلا شراً وسليماً ، وهو يتم بسبب آخر غير السبب الذي نعتقد فيه أن الولاء خير في ذاته ، كالالتفاف حول مبدأ خاطئ ، أو ممارسة الديكتاتورية التي تمنع حرية الرأي أو لأي سبب آخر غير ذلك ، أما الولاء نفسه فهو صفة أخلاقية يجب أن يارسها الأفراد ، وقد ينجم عنها الخير وفي أحيان قليلة ولأسباب معينة قد ينجم عنها الشر لكن الشر الناجم هنا ليس إلا شراً وسليماً .

صاحب القلم : وما هو الخير الذي يكون إذن متضمناً في صفة الولاء أو الإخلاص ؟ إن الإخلاص مفهوم خلقه الناس الديكتاتوريون ورجال الحكم العطاء خلق الرعب في دمايهم ، فهم يشوهون الحقائق ، ويهيمون الرأي الحر ويحاولون جعل كل فرد يدين بالولاء العاطفي لهم . إنني أصرح هنا بأنني أخفقت في فهم أي شيء على أنه خير في ذاته والولاء من وجهة نظري ليس إلا وسيلة : وسيلة خيرة إذا كان يؤدي إلى الخير ، وسيلة شريرة إذا كان يؤدي إلى الشر .

الخصم : نقول أن الولاء ليس إلا وسيلة ، حسناً ، ولكن ما رأيك فيها ذكره توماس كارلايل (١٧٩٥ - ١٨٨١) حين قال ؟ « إن كل عمل حتى غرل للفطن ، عمل نبيل في حد ذاته » ؟

صاحب القلم : العمل ضروري جداً ، فنتيجات عمل المرء قد تبقى طوال حياته ، والأبدي الخبالة ليست إلا أيادي الشيطان ، ولكني ألا يجب أن يكون

العمل من أجل شيء ما ؟ أعني ألا يكون مجرد وسيلة من أجل تحقيق غاية معينة ؟

الغلام : أتني إعتقدت إلى حد ما إنك ستقول ذلك ، اعتقد أن موقف كارلايل يكون أفضل لو قال إن صفة « النبل » التي يستقيها الإنسان من العمل هي صفة تطالب لذاتها وليس العمل نفسه . ويذهب كارلايل إلى أن اللذيون أنانيون ذاتيون ، يقتصرّون على الملذات الحظية ، ويكدون ويسهرّون من أجل الوصول إلى تلك الذات التي تقودهم في ظنهم إلى السعادة مع أن الإنسان ليس خنزيراً مترفاً فقد يضحى بنفسه من أجل مبدأ أو وطن أو قضية .

صاحب اللذة : أعتقد أن كارلايل قد خالفه الصواب من عدة نواح :

أولاً . أنه يحدث عن أولئك الذين يبحثون عن سعادتهم الفردية الأنانية ويحمل الحديث عن أولئك الذين يبحثون عن سعادة الآخرين أيضاً ، وفي هذا نحن على مذهب اللذة الذي تؤمن به .

ثانياً : ليس هناك من بين انصار مذهب اللذة من يقول بأن السعادة هي في تحقيق الذات الفردية الحسية ، فاللذيون يقررون أنهم يبحثون أيضاً عن الذات النفسية كالمرقة والمضيئة والجمال ويقولون أنها تحقق لهم سعادة أطول وأبقى .

ثالثاً : إن صاحب مذهب اللذة لا يسهر ليلاً ونهاراً طوافاً وراء اللذة ويبحث عنها ، فهم يعتقدون أنك لكي تحصل على اللذة يجب أن تنساها . وهذا يذكرنا بطائر « مارلنك » الأزرق الذي يحصل إلى اللون الأسود بمجرد

لمسه . فإذا لم تفكر في نفسك أو في سعادتك فسوف تسحق ظيومتها وتترك أنك بعيد تماماً ، وربما تكون سعادتك أكبر من هؤلاء الذين يحنون ليل نهار عما يحقق سعادتهم .

رابعاً : لاشك أن كارلايل كان على صواب حين نادى بالقضائل البطولية التي تنجم عن العمل ، وعن الزود عن الوطن ، أو الدفاع عن قضية أو مبدأ ، وقد يقتضى هذا التضحية بالذات وتحمل الألم والبؤس ، فالذي يؤمنون بذلك وينادون بضرورة أن تكون هناك ملذات نفسية . لكن الصفات الأخيرة ليست في رأيي خيراً في ذاتها وإنما هي مجرد وسائل لتحقيق غايات معينة ، فأنت تضحي بنفسك من أجل هدف ، وتحمل الألم من أجل غاية أسمى . وهكذا .

رابعاً
مذهب الأنانية

مذهب الأنانية السيكولوجي

خصمها المصل السابق لفحص النظريات المختلفة التي تناولت موضوع الخير في ذاته أو الخير في قيمته الذاتية، ويجب علينا أن نبحت الآن إرتباط ذلك بسلوكنا : فإذا علمنا ماهو الخير في طبيعته الأساسية فكيف لنا أن نطلق ماعلمناه على البشرية أو على مجتمعتنا أو على نادينا أو على أنفسنا كأفراد ؟ . إن وجهة النظر القائلة بأننا يجب أن نطبق الخير على أنفسنا كأفراد ونسجاهل كل فرد آخر هو ما نسميه بمذهب الأنانية Egoism وقبل أن نفحص هذا المذهب علينا أولاً أن نبحت فيما يسمى بمذهب الأنانية السيكولوجي Psychological egoism وهذا الأخير ليس مذهباً أخلاقياً . . إنه يرتبط بالتواحي النفسية وبالذوايق الإنسانية، وهذه النظرية لا تخبرنا علاوة على ذلك شيئاً عما هو خير وما هو شر . . ولا نقول لنا شيئاً عن الصواب والخطأ . . إنها تحدثنا عن عبارات متشابهة مثل :

- ١ - كل فرد أناني في جوهره .
- ٢ - الناس يتطلعون دائماً إلى العدد رقم واحد .
- ٣ - كل فرد يفعل دائماً ما يحلو له .
- ٤ - كل الناس يفعلون دائماً ما يريدون .
- ٥ - ان الشيء الوحيد الذي يريده الناس هو إشباع رغباتهم .
- ٦ - كل فرد يفعل دائماً ماهو في صالحه .

وغالباً ما يذهب الأنانيون السيكولوجيون إلى أبعد من هذا ، أنهم لا يقولون فقط أن الناس تعمل دائماً ما يريدونه وما يسعدهم بل أنهم يقررون

أن من المستحيل سيكولوجيا على الناس أن يفعلوا غير ذلك . أنهم يفعلون ما يريدون وما يسعدهم وذلك وفقا لقانونهم الخاص الذى يوافق طبيعتهم .

لكن ماى العلاقة بين مذهب الانانية السيكولوجى وبين علم الاخلاق ، أى ما العلاقة بين هذه العبارات الوصفية وبين عبارات الاخلاق التى هى معيارية ؟ يمكن القول بأن كلمة من الواجب تعنى كلمة يستطيع can ، إذ لا يمكن للشخص أن يقول من الواجب عليك أن تفعل كذا فى حين أنك لست تستطيع ذلك ، فلو كان صحيحا أن الناس يصرفون وفق قدراتهم وإهتماماتهم فسيكون من البعث أن تسألهم أو تطلب منهم أن يتصرفوا بما لا يستطيعونه وبما هو مناقض لإهتماماتهم .

من السخف أن نقول بأن كل شخص يتصرف بصورة أنانية ، بمعنى ، أن يتصرف من أجل ذاته فقط فهناك بعض الأناس أمثال القديسون ، يكرسون حياتهم السلوكية لخدمة أخوانهم فى الانسانية . إن أغلب الناس يميلون إلى مساعدة أنفسهم أغلب الوقت ولستكنهم يساعدون الآخرين أحيانا حتى فى الأوقات العصيبة فانهم يتدخلون ويعرضون حياتهم للخطر دفاعا عن قضية أو مدأ أو وطن وبالطبع لا يمكنك القول أن مثل هذا السلوك سلوك أنانى ، وإذا قلت ذلك ، فأتك قد تمد وتوسع من استخدام كلمة « أنانى » إلى حد أنها لا تعود صالحة لتمييز شىء عن شىء آخر وبإمكاننا دائما أن نميز فى الحياة العادية بين السلوك الأنانى وبين السلوك غير الأنانى ، والأنانى السيكولوجى لا ينكر هذا الفرق فهو لا يناقش مسألة أن الناس دائما ما يتصرفون بصورة أنانية ولكنه يتم بالارغبة الكامنة وراء هذه التصرفات ، وهو يرى أن الرغبة وراء الأفعال رغبة أنانية فى الأعم الأغلب من الحالات ، فهم يتصرفون بصورة

تبدو لنا أنها غير أنانية في حين أنهم يستهدفون منها الحصول على نتائج أنانية على كل ، هالك تأويلات أو ترجمات متنوعة لمذهب الأنانية السيكولوجي هي :

١ - دعنا نطلق على الترجمة الأولى كلمة السخرية . فالساحر يقول :

« كل شخص يفعل ما يريد لأنه يريد أن يحصل على شيء ما من فعله هذا . وعادة ما تعني « شيء ما » هنا الثواب الذي قد يكون مشاهداً أو ملموساً محسوساً أو كلاهما معا مثل الشهرة والثروة والسلطة والمجد . ويستمر الساحر فيقول وراء كل عمل غير أناني في ظاهره رغبة أكيدة في الحصول على هذا الثواب ، فالقرد يطلي الإهانات من رئيسه ومع ذلك يتلقاها بهدير رحب كي يحصل على مال كثير وعلى ترقية . ويتظاهر الرجل السياسي بحبه للشعب لكي يحصل منهم على أصوات إنتخابية ، حتى إذا تم إنتخابه ، يستطيع أن يداوس قوته وسلطانه عليهم . ورجل آخر يساعد جاره لكي يساعده جاره في مقابل ذلك فلا يهتم بمقدار عدم الأنانية الموجودة في هذا الفعل ، ذلك أننا إذا تأملناه ، فسنجد من وراءه رغبة أنانية . لا يقول الساحر أن كل الناس تدفعهم واحدة من هذه الرغبات بصورة مطلقة ، لأنه بذلك يمكن دحض وجهه نظره بسهولة . فإذا قال أن كل شخص متأهب للحصول على أكبر مقدار من المال بقدر المستطاع ، فيمكن عدم إستحسان جدله من خلال الإشارة إلى آلاف الأمثلة التي يكون فيها الناس غير مكترئين وغير هابئين إلا بالقليل منه . وإذا قال أن كل فرد تنشطه مجرد الرغبة في السلطة ، فسيتم رفع جدله من خلال تلك الأمثلة التي تخلى فيها عن السلطة أناس كان في إمكانهم ذلك لكي يعيشوا مرتاحين البسال حتى أنهم يمكن أن يضحوا بأنفسهم بسهولة .

وهناك أمثلة كثيرة عن أولئك الذين ابتعدوا عن الشهرة والمجد والسلطة (وعن أى أشياء أخرى يذكرها الساهر ، وهناك من يقضى حياته فى مساعدة المحتاج ، وهناك من يضحي بعمله ووظيفته لكي يعمل فى قضية يؤمن بها حتى وإن كان ميسوساً منها أو لن تظهر نتائجها طوال حياته ، وهناك من يمضى حياته يخفف من آلام المرضى ، ويعرض نفسه للموت حين يحقق نفسه بمرأئهم مرض جديد يريد إكتشاف دواء له . قد يطلق الساهر على هؤلاء الناس أنهم حقى ، واسكن من خلال قياسهم بهذا العمل فهو يعترف بوجودهم . أو ربما سيقول ، أنهم يتصرفون كما لو كانوا يعملون لارتفاع وزيادة صيتهم . ولكن ماذا لو كانوا مجهولين منسيين ولا يظهرون أى رغبة خاصة لكي يعرفهم الغير ؟ يقول الساهر أنهم ربما يفعلون الخير لكي يحصلون ثواباً أخروياً فى الجنة ولكن ماذا عن الناس الذين يقدمون الخير الجزيل على الرغم من أنهم لا يؤمنون بوجود الجنة ؟

قد يرد الساهر بأن دافع المال أو دافع السلطة ما يزال يسكن متربصاً فى دخيلة نفسه ، منتظراً أو متمنيا الفرصة التى تظهر له . ولكن ماذا إذا كانت هناك فرص كثيرة لم يفتزها أى فرد ، ويقضى الفرد حياته كلها فى هذه النشاطات بدون إظهار أى استعداد لاكتساب الثروة أو السلطة أو أى من الأشياء الأخرى التى يذكرها الساهر كأهداف إنسانية مائة ؟ قبل أن ترجع إلى وجهات نظر معقولة أكثر ، دعنا نلاحظ إن العم الأول للساهر ذلك الرجل الذى يقول بأن كل فرد له ثمن ، فنظراً لأن كل فرد يرغب فى المال والشهرة والسلطة فكل فرد قابل للفساد أو الرشوة بما تودعه هذه الأشياء به ، وسيستخلى عن المثل مما كان نوعها لكي يحصل على هذه الأشياء قد يرتفع ثمن بعض الأفراد وقد ينخفض ، ولسكن هناك ثمن يمكن شراء

أي فرد به سيئهم أناس كثيرون بصدق وجهة النظر هذه ، ولكن دعنا نحترس ونحذر « فكل فرد له ثمن » تثير النقاش التالي :

لاشك أن الثمن يختلف من شخص لآخر ولكن ماذا عن أولئك الذين يصرفون الطر عن الثمن المعروض ويعبدون عن إغراءات الشهرة أو السلطة ، ويظهرون إحتقاراً للثواب ، ولا ينتظرون المقابل ، فمن المؤكد أنهم يحضون هذه النظرية ؟ قد يحيب الساخر أن رفض ثمن البيع ، يظهر عنه فقط أن الثمن المعروض لم يكن مرتفعاً بما فيه الكفاية وليس لأن الثمن مرفوض . ولكن إذا رفض المرء كل الإغراءات فهل يظهر من رفضه هذا أنه لم يكن هناك إغراء كبير بما فيه الكفاية ؟

من المؤكد أن الأمر سيبدو كذلك فبعض الناس يظهرون أنه يمكن شراءهم ولكن آخرون لا يظهرون ذلك ، وذلك الذي يظهر على أنه لا يريد أن يشتره أحد يحمل في داخله أمراً وهو أن الثمن لم يرتفع بعد بما فيه الكفاية ولكن ماذا يعنى عبارة « مرتفع بما فيه الكفاية » ؟ إن عبارة « مرتفع بما فيه الكفاية » تعنى حتى « يقبل » وعندئذ فإن زعمه الشجاع يظهر هنا على أنه لغو ومزيدة ، فعبارة فإذا عرضت عليه مالا كثير آفان سيستسلم تصبح إذا عرضت عليه مالا كافياً فقد سيستسلم .

٢ - دعنا نرجع إلى ترجمات مقبولة أكثر لمذهب الأنانية السيكولوجى مثل « مذهب الآلة السيكولوجى » إذ يعترف صاحب هذا المذهب أن كل فرد لا تنشطه الرغبة فى الشهرة والثروة والسلطة والكرامة مطلقاً ، فهناك استثناءات . ولكن كل فرد يعمل لكى يحصل لنفسه على أعظم « إشباع » شخصى ممكن (أو لذة أو سعادة) ، فقد لا يكسب مالا أو سلطة من تكرس

حياته لقضية غير محبوبة ولكنه يصل إلى إشباع شخصي من خلال عمله لشيء يؤمن به ، ولهذا السبب يقوم بعملها . والرجل الذي يقضى حياته في مستعمرة للمجانين يستمتع بإشباع عمل وظيفته ذات حماس ومجهود ، ذلك الإشباع الذي يذبح من اهتمام فعل بظن أنه واجبه . والرجل الذي يقتصد ويدخر حتى تمتلك عائلته مالا كافياً تعيش عليه بعد وفاته لا يسعى كما هو واضح لرفع الشخصى وإنما من أجل حياة سعيدة لأسرته والرجل الذى يتغنى عن الشهرة من أجل أن يشترك في عمل فنى قد لا تقدره إلا الأجيال المقبلة يفعل ذلك لكي يحصل على نوع من الإشباع العنى لا المادى . والرجل الذى يقدم مالا لمسؤول قد لا يكسب أى شيء من كرمه (ولا حتى سمعته إن لم يره أحد وهو يقوم بهذا العمل . انه لا يكسب سوى الإشباع الشخصى من خلال مديد العون لكائن بشرى أو بعد قيامه بواجبه) .

والترجمة الثانية لمذهب اللذة السيكولوجى يصعب علينا اتقادها ، وهذا لا غبار عليه لأنه ليس من المعقول أن ندحض وجهة نظر لا يمكن الاعتراض عليها مجرد الدحض أو الاعتراض . والواقع أن هذا المذهب فى قوله أن على المرء ان يبحث على سعادة الآخرين لا هن سعادته الفردية فقط ، إنما هو قول لا نجد سيلا إلى الاعتراض عليه . ويجوز أن نقصا هنا هل يمكن إقامة علم اخلاق لا أنانى على اساس مذهب اللذة السيكولوجى ، وهل يمكن أن يوحى هذا العلم بأن على الانسان أن يؤدى أعمالا لا أنانية وأن يسلك سلوكا لا أنانيا يؤدى فى النهاية إلى تحقيق رغبة الإشباع الشخصى ؟ لقد أيد بننام وجهة النظر هذه ، فهو يعد مناصرا قويا لمذهب اللذة السيكولوجى الذى يؤمن بأن تكوين كل فرد بحتم عليه أن يتصرف ليحصل على أقصى قدر من الإشباع لنفسه ويرى بننام « Bentham » : أنه من العبث أن نتوقع أن

يتصرف الناس بأسلوب مختلف عما عهدناهم عليه ، فلكي نجعلهم يقومون بعمل ما ، فعليك أولاً أن تجعلهم يتأكدون أنهم سيكسبون شيئاً من وراء هذا العمل مثل المال أو المكانة أو الكرامة أو النفوذ أو أن يكسبوا اشباعاً شخصياً لأنفسهم وفي الوقت نفسه كان يتنام بطلا من أبطال علم الاخلاق اللا أناني فلقد آمن بأن على الناس أن يبحثوا في تحقيق سعادة الآخرين وليس في سعادتهم وحسب فكيف له ان يوفق بين مذهب الأنانية والسيكولوجي وبين علم الاخلاق اللا أناني ؟ قد يجيب أن الناس يمكن تدريبهم وتعليمهم بأسلوب يجعلهم يستقون اشباعهم الشخصي الاقصى من خلال القيام بأعمال للآخرين . فإذا دربت الاطفال تدريباً لائقاً ، فستؤمنهم ضمائرهم في مجرد التفكير في القتل والسرقة وسيجدون الاشباع في كونهم يبحثون عما يحقق سعادة الآخرين فالضمير هو عقاب داخلي internal sanction عندما يتم تربيته سيجعل الناس يتصرفون بغير أنانية ، ولو أنها مصاحبة لدوافع الاشباع الشخصي وإذا ابتعدنا عن الضمير ، فهناك دائماً عقاب خارجي « للرأى العام والقانون » فإذا كان ضمير المجرم لا يؤنبه ، فقوانين الارض عندما يتم إدارتها بحكمه ، ويتم فرضها بفاعليه ستجعله يواجه أناطاً ضاحكة قوية في السلوك الاجتماعي ، عندئذ سيتمنع عن ارتكاب الجرائم . هل هذا الحل يكفي ؟ لقد أعتقد أناس أذكيا كثر ذلك . ولكن هناك تحفظ على ذلك .. نعم سوف تسير الامور على ما يرام إذا كان الضمير يقظاً لقانون الرأى العام حاسماً ولكن ماذا إذا لم يكن الامر كذلك ؟ كيف تحصل على الاشباع من خلال مساعدتك لجارك إذا لم تستفد من تلك المساعدة ؟ يمكن أن تتمنع عن الجريمة مادام القانون والشرطة يجعلان النشاط الاجرامي غير ممكن على الاطلاق ولسكني ماذا لو كان القانون متحلاً به فخرات أو كان فاسداً

غير صالح ؟ انك ستكذب جرائم في هذه الاحوال معتقدا انك يمكن ان تحصل على اعظم إشباع من وراء عملك هذا ومع ذلك فبنا تكن النقطة العامة تلك التي نضعها على هيئة التساؤل التالي :

ألا يجب أن نفعل الفعل غير الاناني بأي حال ، على الرغم من انك لا تشعر بميل اليه وعلى الرغم من انك لن تحصل على أدنى إشباع من خلال قيامك به ؟ وألا تمتنع عن النشاط الجنائي على الرغم من أن الفوائد متساهلة ولن يقبض عليك أحد ؟ بالتأكيد ، ليس هناك علم أخلاق غير أناني يقول لك انك يجب أن تساعد الآخرين إذا كان في إمكانك فقط أن تحصل على إشباع شخصي من خلال قيامك بهذا العمل أو يجب أن تمتنع عن ارتكاب الجريمة إذا عرفت أنه سيتم القبض عليك . على العكس ، يقول علم الاخلاق الاناني انك يجب أن تساعد الآخرين سواء شعرت بميل لها أم لا وسواء حصلت على اشباع منها أو لا وأنتك سوف تمتنع عن القتل على الرغم من أنك تعرف أنه في إمكانك الانتهاء من هذا العمل وأنتك ستحصل على إشباع كبير من خلال صب نعمتك على اعدائك دون عقاب . يقول مذهب الآلة السيكلوجي أننا نقوم دائما بعمل ما نحن بصدد عمله كي نحصل على أقصى إشباع شخصي منه . ولذلك كيف لا أن نساعد جونا ، عندما لا تقدم لنا المساعدة إشباعاً شخصياً ؟ فالصعوبة الاصلية في ملائمة مذهب الآلة السيكلوجي مع النظريات الاخلاقية غير الانانية ما زالت موجودة . فلم يتم تسهيل المشكلة على الاطلاق .

إذا لم نستطيع التوفيق ترجمة مذهب الانانية السيكلوجي المذهب عدم الانانية الاخلاقي وإذا أردت أن يكون السلوك

بما يفتق وعلم الاخلاق اللا أنانى عليك أن تنظر ببساطة من كتب أكثر في مذهب الأنانية السيكولوجى كـ، ترى عما إذا كان يمكن مهاجمته أم لا . لحسن الحظ ليس من الصعب أن تقوم بهذه المهمة . في الواقع تبدو الجدالات ضد مذهب الأنانية السيكولوجى لمعظم الفلاسفة جدالات حاسمة إلى حد أنه يصعب على الكثير منا قبول هذا المذهب والقليل هو الذى يرضى بذلك ، دعنا نرى ما سبب ذلك : لاحظ أن هؤلاء الذين يؤيدون ترجمة مذهب اللذة السيكولوجى بمذهب الانانية السيكولوجى لا يجادلون دائما في نفس الشيء فيجب أن نميز بين نوعين من مذهب اللذة السيكولوجى : النوع الأول يقول إن كل من يرغب فيه الناس هو الرغبة أو اللذة أو الاشباع ، أو بمعنى آخر أن اللذة هى الموضوع الوحيد للرغبة . والنوع الثانى يقول إن الناس يرغبون في أشياء كثيرة ولكن رغبتهم في هذه الأشياء فقط من أجل اللذة أو الاشباع الذى تجلبه هذه الأشياء لناعلها . النوع الأول الذى يقول بأن الشيء الوحيد الذى يرغب فيه الناس هو اللذة أو الاشباع يمكن إنتقاده بسهولة .

(١) إنها حقيقة تجريبية في أتنى لا أرغب في اللذة فقط . عندما أعطش فأتى أرغب في الشرب وعندما أكون جوعانا أرغب في الطعام ، وقد لا أفكر حتى في اللذة التى استمتع بها من هذه الأشياء . فقد يكون الطعام الوحيد للوجود غير لذى وأظن أننا لاه لأنه يلا معدنى . وعندما أفرضك مالا يساعذك في تسير أمورك حتى يصلك الشيك ، فأتى ببساطة لا أرغب في لذتى ، فها أرغب فيه هو مساعدتك في النهوض من أزمسك حتى لا تخلص أو تقتر إلى الدعم انما أرغبه أن أوفر عليك الاحراج المادى وهذا لا يثل لته لى . حقيقة قد أحصل على هذه اللذة من

القرض ، ولكنى قد لا أحصل عليها ، فربما سأشعر فقط بتوتر أو رثاء للذات ، ولكن حتى لو حصلت على اللذة من خلال مساعدتك ، فليست اللذة هي ما أرغب فيه في هذا الحين الذى أقرضك فيه المال . في الحقيقة قد لا أفكر في اللذة على الإطلاق ، فقد أرغب في أى شئ بدون التفكير في عما إذا كان سي جلب لى اللذة أم لا ، فالقول بأننى أرغب في اللذة فقط ليس أمراً حقيقياً .

(٢) أحيانا أرغب في اللذة ، ولكن على الرغم من ذلك أشعر بما هو أكثر منها فعندما أجوع أرغب في تناول الطعام وليس اللذة ولكن قد أشعر أثناء تناول الطعام باللذة المصاحبة لتناول الطعام .

« إنى أطمأنه عندما أرغب في تناول زجاجة من الخمر ، تكون لدى فكرة أيضا من اللذة المتوقعة منها »

وبدئى لا يمكن أن تكون اللذة هي الشئ الوحيد لرغبى ، إذ لا بد أن يشتمل الموقف أيضا على زجاجة الخمر والا لتناولت « الشيخ » بدلا منها .

فاذا كانت الرغبة موجبة يطفء نحو اللذة فلا يمكن أن نقودنى إلى تناول الخمر ، وإذا كانت ستأخذ أنماها محددآ فانه من الضرورى للغاية أن تكون فكرة الشئ أو الموضوع الذى يتوقع منه شرب الخمر موجودة أيضا ويجب أن تتحكم في نشاطى . وهناك نظرية نقول بأن ما هو مرغوب فيه يوجد دائما أما اللذة فمسرعان ما تنهار .

ب - لا تمس هذه الاعتراضات التسرع الثانى من مذهب اللذة البسبكولوجي الذى يقول بأننا نرغب في الاشياء من أجل اللذة التي تجلبها هذه

الأشياء أو التي تأمل أن تجلبها . وما يرال يدر هذا التفسير مقبولا بما فيه الكفاية حتى لو كان المال والشهرة والثواب الخارجى لا ينبع من أفعالنا فمن ذا الذى يشكر أننا نكسب اشياءا داخليا شخصيا من خلال أفعالنا التى تؤدى إلى سعادة الآخرين .

وعلى كل ينبغي تقديم بعض الملاحظات بصدد هذه النظرية . حتى لو كانت فى هذا الشكل .

١ - هناك أشياء يتم عملها لكسب اشباع فوري وهناك أشياء أخرى يتم عملها لكسب الاشباع على المدى الطويل . والسكى تكون النظرية مقبولة تماما ، فيجب وضع النظرية لسكى تشتمل على اجتاه لاتدين فنحن نرغب فى كل الاشياء التى نرغب فيها من أجل الاشباع الفوري أو الاشباع على المدى الطويل .

(٢) ينبغي أن نحذر من الخلط بين العبارتين « شخص ما تلقى الاشباع من عمل شيء ما » لقد فعل الشخص هذا الفعل لسكى يحصل على الاشباع . قد يجوز أن يكون حقيقياً أن الشخص الذى يساعد آخر فى كسب إشباع معين من خلال قيامه بهذا العمل ، هو الاشباع الفريد من جانب المرء الذى يقوم بعمل واجبه ، ولكن هذا الطريق حتى لو كان صادقا ، ليس دليلا على مذهب اللذة السيكولوجى ، فلا بد لصاحب مذهب اللذة السيكولوجى أن يبين أنه تم القيام بالعمل فقط لمجرد الحصول على الاشباع . هل الشخص الذى يقضى حياته فى مستعمرة مجانين ويهتم بأحوال المرضى يلقى الاشباع من خلال قيامه بهذا العمل ، أو هل يقوم بهذا العمل من أجل مساعدة المجانين (مع الاشباع كعلاج عرض لفرضه الاساسى) ؟ وغالبا من الصعب جداً الوصول إلى قرار

بمردد هذا السؤال ، نظرا لأن الناس معرضون لإخفاء أفعالهم الانانية تحت ستار الاشارية .

(٣) أحيانا ما لا يحدث يجب الفعل الذى أن يسمى التردد لتحقيقه للحصول على إشباع فى المستقبل إلا إذا كان الشخص راغبا من قبل فى القيام بعمل شئ آخر غير العمل الأصلي فأحيانا ما يفعل الإنسان شيئا غير سار ومزعج على الرغم من أنه يستطيع عمل شئ ما أكثر سورا ولكنه يفعل هذا الشئ لأن الناس سيكونون له الاحترام بعد مماته . ولهذا السبب يقوم بعمل هذا الشئ . ولكن تأتى الملاحظة التالية : إذا لم يرغب من قبل أن ينظر اليه نظرة إحترام بعد موته ، فطموحه نحو أن يكون محترما بعد مماته لن يجلب له الاشباع فى حياته .

يضع صاحب مذهب اللذة السيكولوجى العربية قبل الجواد فهو يؤكد أنه لكى يحرق رغبة المرء بعد مماته ذن ذلك بعد نتيجة الإشباع الذى يعتقد أنه سيحقق ذلك ، فى حين أن الحقيقة هى أن الرغبة من أجل الاحترام بعد الموت ، هى سبب الاشباع . وهو لا يستطيع الشعور بالإشباع عند التفكير فى الحصول على هذه الرغبة .

(٤) كيف يعرف صاحب اللذة السيكولوجى أن الشخص قد قام بعمل الفعل لكى يعمل على اللذة أو الاشباع ؟ أحيانا يمكن له أن يعثر على سبب ولكنه لا يستطيع ذلك دائما .

وإذا لم يكن التفسير الذى قدمه « الساخر » صاحب مذهب اللذة السيكولوجى (صعبا ، فلنا أن نظير فى التفسير الذى يقول إن كل

فعل يتم عمله ليس فقط انكى يحقق إشباعاً ولكن لكى يتجنب عدم الإشباع (الألم الذنب والآلام الضمير) التى ستحدث إذا لم ينفذ هذا الفعل .

هذا التفسير شامح أكثر، فربما لا يخلق المراهق مستعمرة المجانين إشباعاً كبيراً من عمله ، على الأقل بعد شهور قليلة ، ولكنه لربما يستمر فى عمله هذا ، لكى يتجنب آلام الشعور بالذنب التى كان سيقع فيها إذا لم يقم بهذا العمل . وربما لا يظلل الزوج مع زوجته لكى يحصل على السعادة من خلال معيشتها معاً ، لأنه يعلم تمام العلم أنه لن يحصل على أى شىء مطلقاً ولكنه يظل معها (لأنه يعتقد أنه سيتجنب من وراء ذلك أن يكون وحيداً وأنه سيقدر من يقوم له بالتنظيف والطبخ . وعلى الرغم من التحسن الذى يطرأ على مذهب الأنانية السيكلوجى بالاستناد إلى التفسير الثالث فإن هذا المذهب لم يصل بعد إلى حد الإكتمال ، فهناك أمثلة لو تم حكمتنا فيها من خلال أفضل دليل لدينا تصبح النظرية زائفة من الناحية التجريبية والأسلوب الوحيد الذى نحاول الاحتفاظ بها مرة أخرى ، هو استخدام الحقيقة بعينها لأن الشخص يقوم بعمل شىء ما كدليل على أن لديه دافعاً أنانياً يوجهه . ومن خلال المناورة يقوم الأنانى السيكلوجى مرة أخرى بالألحاح على موته ، تأمل الحالة التالية عندما يلقي طيار بنفسه ويلازمته فى سفينة اليدو فانه يدمر السفينة ويدمر طائرته ونفسه ، وربما كان فى اعتقاده أن الثواب سيجزى له بدخول الجنة من خلال عمله هذا .

B - أنه لم يفعل ذلك من أجل تلك الغاية أننى أعرفه جيداً لم يؤمن بحياة بعد الموت .

A - عندئذ فقد قام بهذا العمل لكي تنفخر به أسرته وتخلد ذكره وهذا التفكير يقدم له الإشباع .

B - لا لم تكن له أسرة على الإطلاق وعلى كل حال لم يذهب إلى ميدان المعركة مطلقاً من أجل الشرف والمجد والتفاخر ومثل هذه الأشياء الثقيلة . إنه لم يفكر على الإطلاق في مثل هذه الاعمال البطولية .

A - حسناً ، ربما لم يكن لديه شيء يعيش من أجله ، فالحياة لم تقدم له الكثير وسرمان ما كان سيموت في أى لحظة .

B - على العكس : لقد قدمت له الحياة الكثير ولم يكن مضطرباً من الناحية النفسية ، لم تكن له رغبة في الموت ولم تكن لديه أوهام إنتحارية ، فلم يخضع للزجرات والاكتئابات . فلقد وعد يهنة جميلة جداً عندما يعود إلى الحياة المدنية يدفعون له فيها كل مصاريفه طوال السنوات الأربعة ولقد كان يططلع إلى الجامعة كثيراً جداً . كان أمله أن يصبح جراحاً وكان من الممكن أن يكون جراحاً عظيماً أيضاً

A - عندئذ التفكير في عدم التضحية بحياته قد أوعز فيه مشاعر مثل الشعور بالذنب إلى حد أنه لم يكن يستطيع أن يحيا بمفرده فيما بعد ، إذ لم يقدم بهذا العمل ، فالتضحية بالذات كانت هي الأسلوب الوحيد الذي يمكنه من تحاشي آلام الضمير للأبد فيما بعد .

B - ولكن الأمر ليس هكذا ، فلم يكن ينظر إليه أحد نظرة خزي لعدم قيامه بالعمل البطولي ولقد كان ذلك العمل بكل دقة « وراء نداء الواجب » لم يتوقع أحد حدوث هذا منه ولم يقدم أحد بالنظر بخزي إلى باقي الرفاق لأنهم لم يفعلوا مثله ولم يضعوا بحياتهم . بالإضافة إلى أنه لم يكن ذلك الشخص الذي

تأثره كثيرا مشاعر الذنب. هل نستطيع حقا أن نقول إن مشاعر الذنب كان من الممكن أن تطول وأن تكون كثيفة جدا ، كى تفوق وزناكل الاشباعات التى يمكن أن تقدمها له الحياة بعد ذلك ؟

A - حسنا ، لقد ضحى بنفسه أليس كذلك ؟ والحقيقة هي أنه قام بهذا العمل مبرهنا على أنه قام به كى يتجنب عدم إشباع ما . وإلا ما كان له أن يقدم على مثل هذا العمل . وهنا إنكشف تكتيك الأنا فى السيكلولوجى ، ونظرا لعدم وجود دليل آخر يدل على أن الشخص فعل هذه التضحية السامية لكى يحصل على الإشباع أو يتحاشى الشعور بالذنب أو يضع حدا لكل إشبعاته فلا بد فالأنا فى يحول جدله التجريبي إلى إفراض بديهي أو أولى .

هناك مثال آخر يوضح ما نقول : امرأة ذهبت لرعاية أطفال إبنه عمها التى ماتت هي وزوجها من جراء مرض معدى . ونتيجة لرحتها وعطشها ماتت المرأة بنفس المرض ، فهل ذهبت إلى الأطفال كى ترومهم من أجل تقع مائى ؟ لا ، فالأسرة كانت فقيرة بلاضافة إلى أنها تملك الكثير من المال . وهل ذهبت ترعى الأطفال لأنها تتمتع بمساعدة الآخرين ؟ لاحتى لو كانت تتمتع بصورة عادية بمساعدة الآخرين إلا أنها لم تتمتع بهذه المنة امرة لأنها عرفت المخاطرة معرفة تامة وكانت المهمة غير سارة للغاية ، فلقد ذهبت بيساطة لأنها شعرت أن من واجبها أن تذهب ولكنها لم تذهب لكى تحصل على الإشباع الذى كانت ستشعر به بعد أن قامت بعمل واجبها ؟ . فهذا الإشباع (لو كان هناك إشباع) كان صغيرا بالمقارنة بما غاضته مع الأطفال حتى قبل أن يصيبها المرض وتموت ، حقيقة أنها من الممكن أن تكون قد إكتسبت إشباعا أخلاقيا بسيطا من جراء عملها فهذا أوضح وأسلم فى القول بأنها قامت بهذا

العمل لكي نحصل على هذا الإشباع الأخلاقي فهو قول غير مقبول تماما وربما يقال لأنها عاشت حياة مزرية تصمة وأرادت أن تهرب منها ؟ لا في الواقع ، لقد كانت زوجة وأم مخلصه وكانت سعيدة في زواجها عندئذ وربما أرادت تجنب تأنيب الضمير التي كانت ستعاني منه ، إذا لم تذهب لرعاية الأطفال . وليس هناك سببا يدعوها من بين كل الناس أن تؤدي هذه الوظيفة ، وعلى أي حال ، فإن تأنيب الضمير ، لو كان موجودا ليس أفضل من السعادة التي كان من الممكن أن تعيشها من خلال وجودها في بيتها ومع عائلتها لماذا إذن فعلت ذلك ؟ كسالة مبدأ ، فإنها قامت بهذا العمل ليس من أجل الحصول على المتعة أو حتى الحصول على إشباع أخلاقي لأنها قامت بعمل يدفعها الواجب إليه ، وبمنعها الضمير من الإمتناع عن تنفيذه لقد فعلت ما فعلته ببساطة لكي « تقوم بواجبها » ولو سألتها أحد لكان ردها هو : من منكم يستطيع أن يقول أنني كنت على خطأ ؟ وهناك الكثير من الحالات التي يقوم أصحابها بأفعال لا من أجل الواجب ولا من أجل تحقيق إشباع لهم ، هؤلاء في حاجة إلى مساعدة وإلى علاج نفسي لكنهم موجودون على أية حال .

رجل يسرق ويقامر ويقتل وعلى الرغم من عدم حصوله على أي شيء سوى الإضطراب والتعاسة والصراع الداخلي من مثل هذا الأفعال ، فهو يستمر في القيام به دائما . والمرأة المطلقة للمرة الثالثة ، تزوج مرة أخرى ، مع أنها تعرف تمام المعرفة أنها لن تجد أي إشباع في الزواج . قد يصعب إدراك هذه الحالات وفهمها إذا لم تكن تعرف هؤلاء الناس شخصيا ولكن أي طبيب نفساني لديه العديد من أمثال تلك الحالات وقد تعتقد أن ذلك غريبا . إن الناس يجب أن يحصروا على هذه العبورة وفي حين أننا لا نفعل ذلك فهم يفعلونه .

٤ - هناك تفسير رابع لمذهب الأنانية السيكولوجى ، وهو أن الشخص الذى يقوم بالعمل قد لا يقوم بالفعل من أجل الحصول على إشباع واع من عمله ولكن لى يحصل على إشباع غير واع لنفسه دعنا نراجع وجهة نظرنا ونقول « إن الشخص دائما ما يفعل ما يفعله لأنه يتوقع أن يحصل على إشباع واع أو غير واع من فعله » وهكذا فمثلا المرأة التى طلقت للمرة الثالثة قد لا تمارس إشباعا عن وعى ولكنها تستمر فى الزواج لى تمنى ثواب اللذة الماسوخية غير الواعية .

ينهى طرح التفسير أو الترجمة الرابعة لمذهب الأنانية السيكولوجى على الأطباء النفسانيين ليقولوا كلمتهم . وقبل قيامنا بهذا العمل ، تقدم ملاحظة مبدئية فعندما يقول الأنانيون السيكولوجيون أن الناس دائما ما يتصرفون أو يعملون من أجل الحصول على الإشباع لأنفسهم ، فالأنانيون لا يقصدون دائما الإشباع غير الواعى الذى لا يمارسه الناس بصورة واعية ، فالأنانيون يقصدون الإشباع الواعى العادى الذى إذا لم يمارسه الناس بصورة واعية ، لما أطلقوا عليه لفظ « إشباع » على الإطلاق . مادام المذهب القائل أن « كل شخص يتصرف ويعمل لى يمدت أقصى إشباع له » ، قد إمتد ليشمل الإشباع غير الواعى ، فلقد شوه المذهب الأصلى تقريبا ولا يمكن الاعتراف به فحق لو كانت المرأة التى ساعدت فى رعاية أطفال إبتة عنها المريضة التى واصلت النية تحصل على إشباع غير واع من نوع ما من خلال قيامها بهذا العمل ، فهى لم تكن أحسن حالا من خلال عملها هذا لأنها لم تمارس بصورة واعية هذا الإشباع .

إن مذهب الأنانية السيكولوجى مذهب صادق حتى من خلال التفسير الرابع له فإذا قال المرء أن العمل الذى لا يتوقع حصولنا على إشباع واع منه دائما

ما يقدم اشباعا غير واع فهو أحق ومتهور .

• - يقول الأناى فى التفسر الخامس للذهب الأناىة بأن « كل فرد يحاول دائما عمل ما يريد أن يفعله بالفعل » (وهنا لا توجد إشارة معينة للذة أو إشباع لأنه الفرد يفعل ما يريده فمثلا ، إذا لم يرد الطيار تدمير سفينة العدو لما ضحى بحياته فى عملياته الانتصارية تلك . وإذا لم ترغب المرأة بالفعل فى رعاية أطفال إبنه عمها المتوفاه لما تضايقت أن تقوم بهذا العمل . وحتى فى حالات التضحية بالذات المتطرفة دائما ما يقول الناس ما يريدون أن يفعلوه . (ما نريد أن تفعله قد لا يكون أناىا ، وقد يكون فعلا إثارا جذا ولكن مع ذلك نقوم بفعله لأننا نريد ذلك ولكن) هناك غموض فى عبارة « عمل ما نريد » فهى تعنى بالمعنى المستخدم المعتاد أن للذهب الأناى الذى يقوم عليها زائف تجريبيا ، لأننا غالبا ما تفعل مالا نريد أن تفعله ، فالطيار لم يكن يريد الانتصار لكنه قام به والمرأة لم تكن تريد أن تذهب لرعاية أبناء إبنه عمها لكنها ذهبت . ولو أنكر الأناى السيكولوجى ذلك لقلا أنه بهاجم حقيقة تجريبية واضحة بذاتها فحواها (انا تفعل مالا نريد أن تفعله) علما بأن المضطرين للقيام بعمل غير سار من أجل لقمة العيش يفعلون دائما مالا يرغبون فعله . إن الشخص الذى يفعل فقط ما نريده ، عادة ما يكون شخصا أناىا بأوسع معنى للكلمة وهو لا يأخذ بعين الاعتبار رغبات الناس الآخرين ولكن يتبع طريقته بصورة ثابتة . والطفل الصغير أفضل مثال على هذا الاتجاه فهو يفعل ما يريد أن يفعله إذا كان محببا ويركل بقدميه ويصرخ أو يبكى . ولكن عندما يستمر الطفل فى التصرف على هذا النحو عندما يصل إلى مرحلة البلوغ ، فانا نعتبره طفلا غير طبيعى من الناحية السيكولوجية ، فتدريب الأطفال يتكون فى مجله من جعلهم يأخذون فى الاعتبار رغبات الناس الآخرين ، يفعلون أشياء أخرى

غير الأشياء التي يرغبون في عملها . فحينئذ عندما يقول ، إن كل فرد يفعل دائما ما يريد أن يفعله بأن قوله هذا يبدو أمرا سخيفا للغاية .

عادة ما يتاجر الأناني السيكولوجي دون أن يعلم ذلك ، بالتلاعب بمصالح كي يجعل مذهبه مقبولا فسوف يقول « حسنا لقد فعل العمل أليس كذلك ؟ إن هذا يبين أنه لابد أنه كان يريد أن يفعله » فلو أن الطيار لم يرد التضحية بنفسه لما فعل ، ولو لم ترد المرأة أن تضحي بعصمتها وحق بحياتها ما فعلت ، لكن كيف عرف الأناني أن هذا قد أراد ذلك وأن هذه أرادت تلك ؟ أنه يمكنني بالقول ، إن الشخص طالما أنه أدى العمل ، فإن هذا يرهق على أنه أراد أن يؤديه وهو لا يهتم بال رغبات غير الأنانية التي تظهرها له ويقول عنها « أنظر بعمدة أكثر ، فستجد رغبة أنانية مقبوضة وراها » لوسمخ الأناني السيكولوجي أن يجادل بهذه الصورة ، فيمكن تخمصه أن يجادل كالآتي : وكل الرغبات في الواقع غير أنانية . أحيانا لا تبدو بهذه الصورة وأحيانا أخرى تبدو واضحة ، ولكن أنظر أعمق بكثير إن وراء كل رغبة أنانية رغبة غير أنانية . فحقيق إنك قد لا تتفر عليها بالفعل ولكن هذا يظهر فقط إنك لم تدقق النظر بما فيه الكفاية » وربما لا يقبل أى فرد هذا الجدل ، ومع ذلك ، من الوجهة المنطقية فإن هذا الجدل متوازى بالضبط مع جدل الأناني السيكولوجي علما بأن الأناني لم يقدم لنا أى دليل مها كان نوعه يؤيد زعمه فهو يعتمد ببساطة على إفتراض بديهى وأولى بأنه زعمه لابد أن يكون صادقا . وهذا هو التكميك المفضل للأناني السيكولوجي . ومادام أشار إليه ، فانه لم يعد هناك أى عذر فى أن يتخذ به وإذا فهمناه مرة فلا يحتمل أن يكون لدينا مبرر آخر فى أن نؤمن بذهب الأنانية السيكولوجي وما زال أمامنا متسع كى

نناقش تفسيرات أخرى لمذهب الأنانية السيكلوجى .

فمثلا يتصرف كل فرد كى يطور صالحا (وفائدته) من خلال الحذف الفورى أو الحذف الطويل المدى لأى فرد آخر سوى نفسه ولكن إذا طبقنا نفس الإعتبارات الأخرى على هذه التفسيرات فإن مذهب الأنانية السيكلوجى سينهار تماماً .

وختاما يجب أن نذكر نظريتين أخريتين إختلطتا بسهولة مع مذهب الأنانية السيكلوجى ، لمذهب الأنانية السيكلوجى كما ناقشنا يمكن أن نطلق عليه « مذهب الأنانية المستقبلى » وهو يقول بأن الناس دائما ما يعملون كى يحصلوا على اللذة والإشباع والسعادة وتحقيق الرغبة ولكنى يتجنبوا ما هو ضد كل هذه الأشياء . وهناك نظرية أخرى لانتخص بما يحاول الشخص أن يحصل عليه فى المستقبل ولكن تحتص بما يمارسه فى الحاضر . وما زالت هناك نظرية أخرى تحتص بما يمارسه فى الماضى .

والنظرية التى تحتص بالحاضر (مذهب الأنانية السيكلوجى للحظة الحالية) تقول بأن الناس يحاولون إحداث تأثيرات معينة فى المستقبل ، عن طريق التفكير السار فى الوقت الحاضر . ربما تكون هذه النظرية غير صادقة مثل تلك النظريات التى قمنا بمناقشتها أو يمكن الدفاع عنها لآخر رفق من خلال جمع ١ نظرية أولية بديهية apriori مثل النظريات الأخريات ، ولكن ليس من الضرورى أن خصص فيها هنا نظراً لأنها لا تشكل أى تهديد لعلم الأخلاق بالطريقة التى يشككها مذهب الأنانية السيكلوجى ، فهى لا تحاول أن تظهر أن الناس دائما يتصرفون بالطريقة التى هم عليها لكنى تحدث فائدة ما لصالحهم ، ومن ثم ، فهى لا تشكل تهديدا للنظريات الأخلاقية .

أما البغارية التي تختص بالماضى «نظرية مذهب الأنانية السيكولوجى الماضى»
فتقول بتعدد الاهتمام الحاضر للمرء فى قيامه بعمل A أكثر من B من خلال
الحجرات الماضية ، وتبدو هذه النظرية زائفة أيضا . ولا يؤيدها ، أغلب
السيكولوجيين على الأقل فى الشكل القائل بأن الإشباعات الماضية فقط هى
التي تحدد الرغبات الحاضرة . ولكن سواء أكان ذلك صوابا أم خطأ ، فإن
هذا لا يشكل تهديدا لعلم الأخلاق أيضا .

مذهب الأنانية الاخلاقى :

معظم الناس ، سواء أكانوا أنانيين سيكولوجيين أم لا ، هم أنانيون
أخلاقيون ، ذلك أنهم يتصرفون على أساس القول : « أنى أكون حازما
دوما لصدايحتى نفسى » أو القول : « سأكون أحمقا لو ساعدت أقرانى
خصوصا لو نجم عن مساعدتى لهم أن يكونوا أعلى مرتبة منى » أو القول :
« لا تكن غبيا إنفعاليا ، بل أنظر إلى نفسك وأهمل بها وستكون
على مايرام » .

والأنانيون الأخلاقيون لا يصفون أنفسهم بمثل هذه الصورة ، أو
يعتزون عن مبادئهم علانية ، فهذه المبادئ تعارض تماما مع تلك المبادئ التي
يعترف بها المجتمع الغربى علانية . فمذهب الأنانية الأخلاقى قد أثار السخط
العام لأولياء أمور لا يمكن عدمه ، ولدرسين وواعظين ومؤلفي الكتب
الأخلاقية ورجال السياسة ، على الرغم من أنهم قد يتصرفون فى حياتهم
الخاصة على أساس هذا المذهب . دعنا إذن نسأل أنفسنا : هل يمكن انتقاد
هذا المذهب ، أو هل نحن محكوم علينا بالانغماس فى ثورت إنفعالية ضده ،
أو هل يمكن أن يكون هذا المذهب محتمل الصدق ؟

أوجهات نظر مؤيدة لمذهب الأنانية الأخلاقى :

بادئ ذي بدء علينا أن نحذر أولا من الخلط بين « أفعال مؤيدة إلى صالحك » مع « أفعال تساعدك أنت لكنها لا تساعد الآخرين » فهناك أفعال غير أنانية عليك أو من صالحك أن تؤديها . فإذا كنت بعمل ما لصالح شخص ما ، فقد يفتل شيئا لصالحك يوما ما عندما تكون فى حاجة ماسة إليه ، وإذا تحكمت فى نفسك وفى دوافعك وأطعت القانون وعاملت الزملاء برفق ، حتى عندما لا تشعر بميل نحو هذا العمل ، فأنت ستكسب إحترام وتقدير مجتمعتك وحبهم . باختصار فأنت من صالحك غالبا أن تصرف على فترات طويلة إن لم يكن على فترات قصيرة ، بأسلوب إشارى غير أنانى . فمذهب الأنانية الأخلاقى لا يشكر أنه يجب أن تساعد الآخرين عندما يساعدك هذا العمل مستقبلا فى تحقيق ما هو صالح لك ، وهذا يعنى أن هذا المذهب ينكر فقط أنك يجب أن تساعد الآخرين عندما لا تحصل على شيء من وراء ذلك مثل الشهرة والثروة وحتى الإشباع الشخصى أو السعادة . ونظرا لأنه يجب أن تفعل دائما ما يرقى باهتمامك ، ونظرا لأن العمل الإشارى فى هذه الحالات لا يرقى بإهتمامك فليس هناك ما يدعوك إلى القيام بهذا العمل تبعا لمذهب الأنانية الأخلاقى .

لنرى أولا ما إذا كان يمكن إستخدام بعض الحجج للدفاع عن مذهب الأنانية الأخلاقى ، لمعظم الأنانيون الأخلاقيون يتصرفون بصورة أنانية بدون محاولة تقرير أى القضايا فى صالح مذهبهم وأياها ليس فى صالحهم ، وهم لا يهتمون بصد الدفاعات والتفنيدات التى مع أو ضد رأيهم . وعلى كل ، إذا أرادوا الدفاع عن وجهة نظرهم ، فما الذى يمكن أن يقولوه ؟

ينبغي التمييز أولا بين الأتاني الأخلاقي الشخصي ، والأتاني الأخلاقي الشخصي . فالأتاني الأخلاقي الشخصي هو ذلك الفرد الذي يقول أنه يجب أن يتبع إهتماماته بصورة مطلقة ، دون إهتمام بما ينبغي أن يفعله الآخرون ، إما الأتاني الأخلاقي غير الشخصي فانه على العكس من ذلك يقول بأن الناس جميعا يجب عليهم أولا الإهتمام الشديد بما يفعلونه ، فإذا قال : « سوف أتبع إهتماماتي » ، فهو يقرر فقط ما سيفعله دون إلتفات للنظرية الأخلاقية على الإطلاق . ومن ثم ، فلا توجد بعد نظرية أخلاقية يمكن الدفاع عنها . فهو يقوم فقط بالتكهن بمدد الأسلوب الذي سيسلكه ، وأفضل دفاع عن التكهن هو أن يصبح حقيقيا .

ولكن إذا قال : « من الواجب على أن أسعى وراء مصالحى وإهتماماتى » فما التعليل الذي يقدمه لهذا القول ، ولنفترض أنه يجيب على السؤال التالي « لماذا هذا خطأ » بقوله : « لأنه يؤدي إلى معاناة غير ضرورية » فان مثل هذا التعليل يعد إجابة مامة ، لا تغطي هذا الفعل وحده وإنما تغطي أيضا كافة الأفعال المشابهة له ، فإذا كان هذا الفعل خاطيء ، عندئذ ستكون كل الأفعال المشابهة له في هذا الجانب المحدد أفعال خاطئة أيضا ، بغض النظر عما إذا كانت هذه الأفعال أفعالك أو أفعالي أو أفعال أى شخص آخر . ولكك عندما تقدم سببا أو تعليلاما فهذا في الواقع يناقض قضية أو جدل الأتاني الأخلاقي الشخصية . فلا يمكن عمل بيان أو قائمة بمدد كافة الأفعال ذات النوعية المصينة ، ولأنه يهتم بالأفعال الخاصة به فقط ، فهو لا يقدم أى شيء عن أفعال الآخرين . ونظرا لأنه أتاني أخلاقي شخصي ، فلا يمكنه ذكر أية أسباب عامة أو النطق بمبادئ أخلاقية عامة ، وذلك تمسكاً منه بموقفه وحتى لو قال : « لأن كل الأفراد يجب أن

يتبعوا إهتماماتهم أو مصالحهم . فانه سيعد من النوع الأناني الأخلاقي
اللا شخصي . والأناني الأخلاقي الشخصي يعلن جهارا أن سعادته فقط من بين
سعادة كل الناس في الدنيا هي وحدها التي تستحق الكفاح والنضال ، لكنه
لا يذكر سبب تميزه هذا ، لذا كان حديثه في الواقع صادقا ، فيستطيع كل
فرد وليس هو فقط ، أن يبذل قصارى جهده للسمو أو الإرتفاع بسعادته
وخيره الذاتي ، لكن ما يريده الأناني الشخصي هو أنه يجب أن نهمل سعادتنا
وخيرنا من أجل سعادته وخيره .

ولنا أن نسأل الآن عن المرات التي من المحتمل أن يقدمها لتعفيد هذا
الزعم الغريب ؟

أ - قد يقول أننى وحدى الذى يجب أن يكون موضوع الإهتمام
دون كل الناس ، فربما يكون هو أكثر الناس نبوغا وذكاء فى العالم أو
أكثرهم قوة أو إخلاصا . ولكن فى المقام الأول ، يمكن للمرء أن يتساءل
عن السبب الذى يدعو لتملكه كل هذه الخصائص الذى يجعله موضع كل هذا
الإهتمام . وفى المقام الثانى ، يمكن للمرء أن يشير إلى أنه حتى لو امتلك تلك
الخصائص الآن ، فقد يمتلكها فرد آخر فيما بعد ، فقد يظهر من هو أكثر
ذكاء أو نبوغا منه . ومن خلال هذا المعيار أو المقياس سيحوز هذا
الشخص الجديد الإهتمام المطلق . (بمعنى آخر فانه سيزضى ويوافق على
المبدأ العام) وهو أن « أى فرد يحصل على خواص أكثر من أى فرد
آخر ، يجب أن يحصل على الإهتمام والرعاية المطلقة » . وهكذا ستكون
وجهة نظره مردودة ضده .

ب - ولكن قد يقول الأناني الأخلاقي الشخصي « هناك مخرج لهذه

المعضلة . فيمكننى أن أدافع عن هذا الموقف بصورة أخرى ، إننى لن أقول بأن وضعى فى مركز الإهتمام بسبب امتلاكى لخاصية قد يملكها غيرى بصورة أكبر ، ولسكنى سأقول فقط أننى أستحق الإهتمام المطلق لأننى « أنا هو أنا » . وبالطبع لن يفلح هذا النوع من التفكير أيضاً .

حقاً أن جون جونس هو شىء ما يصدق فقط على جون جونس ، حتى ولو لم يعد جون جونس أكثر أشخاص الدنيا نبوغاً ، فهو ما يزال جون جونس ، ولكن يمكن أن يقال نفس الكلام بالضغط على أى فرد آخر . فكذلك سام سميت هو شىء تنطبق حقيقته وصدقه على سام سميت . فحجة « أننى أستحق الإهتمام لأننى أنا هو أنا » هى شىء يمكن لأى فرد أن يقدمه لو كانت حجة صادقة ، وعند ما يكون ثمة شىء ما صالحاً فى قيمته الذاتية ، فإنه لا يكون صالحاً فقط عند ما يمتلكه جونس . لكنه قد يكون صالحاً فى قيمته الذاتية أينما يحدث وبالنسبة لأى شخص ، ومن ثم لا يمكن استخدام قياس جونس بصدده الخير فى قيمته الذاتية كى يقرى إستنتاجه فى أن مصالحه الخاصة يجب أن تكون موضع كل الإهتمام .

وعلى كل قد يقول « الأناى الأخلاقى للشخصى » إننى لم أعنى سعادتي فقط من بين كل السعادات النعمية والمهتلة فى الدنيا ، لأنها خيرة فى قيمتها الذاتية . إننى كنت أقصد فقط أن سعادتى خيرة فى قيمتها الذاتية « لمصالحى » ، وسعادتى خيرة فى ذاتها لمصالحك ، وينطبق هذا على كل فرد آخر . وبالطبع ما دام قد قال ذلك ، فإنه لم يعد أناى شخصياً ، بل سيتحول إلى أناى لا شخصى ، نظراً لأنه عم وجهه نظره لتشمل كافة الناس الآخرين بما فيهم هو نفسه أيضاً ،

دعنا نرى الآت ما قد يقوله الأناني الأخلاقي للشخصى عند ما يقوم بالدفاع عن وجهة نظره .

٢ - من المؤكد أن الأناني الأخلاقي للشخصى يبدو أكثر معقولة من الأناني الأخلاقي للشخصى . ولكن دعنا تفحص بدقة ما يعنيه الأناني الأخلاقي للشخصى من أقواله . فإذا كان يؤمن بأن السعادة (أو أى شئ آخر) خير في قيمته الذاتية ، فما هى الإضافة التى أضافها عندئذ بكلمات « لك » و « لى » ؟ وإذا كانت السعادة خيراً ، أليس خيراً ما لا يهم فى شئ من يملكها أو تكون لديه ؟ فكلمات « لك » و « لى » ؟ تستخدمان عن قصد في سياق القيم « الوسيطة » . فمثلاً « الانسولين صالح لك لأنك مريض بالسكر ، لكنه غير صالح لى لأننى لست مريضاً بهذا المرض » . فهذه العبارة تعنى فقط أن استخدام الانسولين هو وسيلة لتحقيق غاية معينة في حالتك وليس في حالتى . وعبارة « صالح Good For » تساوى عبارة « صالح كوسيلة فهو » . ولكن ما الذى تعنيه العبارة عند ما يكون ما تناقشه ليس وسيلة نحو أى شئ ؟ أى عند ما تكون السعادة وهى خير في ذاته مرغوبة أو مطلوبة فما معنى أن تقول إنها صالحة لفرد ما وليست صالحة لآخر ؟ إن هذا لا يمكن قبوله إلا إذا كانت السعادة مجرد وسيلة وليست خيراً في ذاته .

ولكن قد يعترض الأناني الأخلاقي للشخصى قائلاً « ما زلت لا أحنى ذلك » . فما أعنيه هو أن عبارة « سعادتى في صالحى » تصدق على و لكننا لا تصدق على غيرى .

فما الذى يعنيه الأناني الأخلاقي للشخصى في هذه المرة ؟ كيف تكون

نفس العبارة صادقة وزائفة في وقت واحد ؟ حقاً إن ثمة منقضة في الحجرة ، وأن القول بأن هذه القضية صادقة مرة وكاذبة مرة أخرى هو قول لا يمكن قبوله ، ومن المراء القول بأن العبارة صادقة لى وزائفة لك . (وقد يقصد بذلك شىء مختلف تماماً وهو بالتحديد ، أننى أرى منقضة فى الحجرة ولكلك لا تراها . فبالطبع قد تكون هذه العبارة صادقة ولكن إذا كانت صادقة إلى حد أنه يمكننى رؤيتها ولكلك لا تستطيع ذلك ، فإنه أيضاً من الزيف أننى أراها وأنت لا تراها) . وينطبق نفس الشىء على العبارات المختصة بى وبك . فإذا كان يصدق أن اللبن صالح لك (أى يحنط صحتك) فقد يصدق أنه غير صالح لى لأنه يؤلنى .

دعنا نوضح الأمر على هيئة القضيتين التاليتين : -

١ - اللبن يساعد على بناء الصلعة .

٢ - اللبن لا يساعد على بناء الصلعة .

فإذا كانت العبارتان صادقتان (لأنهما قد يكونا كذلك إذا كانت لدى حاصية من شرب اللبن ولكن ليس لديك أنت هذه الحاصية) عندئذ تكون (واحدة) صادقة بالنسبة لى و (الأخرى) . صادقة بالنسبة لك وينطبق نفس الشىء إذا كانت إحداها أو كلاهما زائفتان وعند ما تميل إلى القول بأن العبارة صادقة لك وزائفة لى فما تملكه بين يديك عبارتان لم تقم بالتمييز بينهما . وهكذا قد تميل إلى القول بأن « مذاق الحار لذيق » عبارة صادقة لك (نظراً لأنك تحب الحارات) وزائفة لى (نظراً لأننى لا أحب الحارات) فالحقيقة هى أن هناك عبارتين إحداهما تحب أنت فيها الحارات (وهذه عبارة صادقة) والعبارة الأخرى لا أحب أنا فيها الحارات

(وهذه عبارة زائفة) . ولكن العبارة الصادقة ليست ص. ادقة بالنسبة لك فقط، وليست العبارة زائفة بالنسبة لى فقط، فالعبارة الأولى صادقة ببساطة، والعبارة الثانية عبارة زائفة ببساطة . فواحدة صادقة والأخرى زائفة (كما فى المثال) عند ما تكون العبارتان بصددي أو بصدك لكن يمكن أن يشارك فى الحكم بصدقهما أو كذبهما الآخرون .

ومع ذلك قد يبرأ الأناى الأخلاقى اللاشخصى نفسه مرة أخرى عن التهم التى وجهناها إليه . فقد يقول « إننى لا أعنى الحديث عن « الخير لك » و « الخير لى » ، كما لو كنت أتحدث عن أشياء صالحة فى قيمتها الذاتية ، كما أننى لا أقصد أن تكون العبارة الواحدة صادقة وكاذبة ، إن ما أقصده هو أنها تكون صادقة لفرد زائفة أو كاذبة بالنسبة لى فرد آخر . وأننى أرتب على هذا النتيجة القائلة « لتبحث عن ص. ادتك المطلقة ولأبحث أنا عن صادق المطلقة » . إن ما أعنيه هنا هو : —

أن أفضل سياسة لكل فرد هى أن يبحث عن صالحه المطلق فكل فرد سيكون سعيداً بهذه الصورة ، فالعالم سيكون أفضل لو استطعنا أن نعيش فيه دون أن يتدخل الناس فى شئون بعضهم البعض . ونحن إذا نظرنا إلى الأمر من كل الزوايا لوجدنا أن العالم سيكون مكاناً أكثر سعادة ، وإذا أطلق لكل فرد حرية البحث وراء مصالحه الخاصة وتجاهل مصالح كل فرد آخر ، وطبقاً لذلك ، فمثل هذه الحالة السائدة هى مما أوحى بها فى النظرية الأنايية .

ولنا أن نبحث الآن فى القول الذى يقرر بأن سعادة العالم ستكون

أكثر لو سعى الناس وراء مصالحهم دون التدخل في شئون أو مصالح الغير . الواقع أن هذا القول في صالح « مذهب الفردية البحتة » ولكن هل حقيقى أن كل فرد منا يسعى وراء سياسة « العزلة الراضة » فيما يتعلق بمصالح الآخرين ، وهل سيكون بذلك سعيداً كلية ؟ نعم سوف نجنى مزايا معينة (من حرية عدم التدخل) ولكن هل ستستحق هذه المزايا هذا الثمن ؟ كان يمكن أن يكون ذلك مقبولا تماما في مرحلة الصيد والقتص عندما أستوطن الناس في مناطق شاسعة وكنت أملك منطقة شاسعة وتملك أنت منطقة شاسعة أخرى . هنا يمكن أن نكون سياسة عدم التدخل هى أكبر شىء يبعث على السعادة ، على الأقل كان بإمكان هذه السياسة أن تمنح الأحكام على الرغم من أنها بالتأكيد كانت تسبب الوحدة ، ولكن حتى لو تجاهلنا الحاجة إلى الاجتماع بالآخرين والحياة الأسرية ، فمثل هذه السياسة ، تكون سياسة مدمرة في مجتمع معقد مثل مجتمعا الذى تدخل فيه كل وحدة مع الوحدات الأخرى ، فصائر الناس اليوم ترتبط ببعضها البعض ، لأننا نتراحم معا ، ونظرا لأننا نريد إنجاز أشياء فقط من خلال التعاون مثل الصناعة والزراعة والائتمان السريع والامداد بالطعام ، فإن مثل هذه السياسة ذات الاستقلال الكامل (على كل شخص أن يصنع بنفسه ملابسه وطعامه ومسكنه وسائر متطلباته) ستتبع عنها نوضى كلية . فعدد الناس الكاثون على هذا السكوكب اليوم ، لا يمكن لهم الاستمرار في الوجود ، إذا كان كل فرد منهم منعزلا تماما عن الآخرين . فعبارة جون دون John Donne « ليس الإنسان جزيرة منفصلة » أصدق بكثير اليوم عن الوقت الذى كتبها فيه . ويمكن أن نقول عن عالم اليوم بصورة اصطلاحية أكثر « إذا لم نشق معا ستنشق كل على حدة » .

إن أى شيء يمكن أن يقال بصدد القيمة الجوهرية للاستقلال الكامل ،
لكن ماهو السبب أو المبرر الذى يقدمه الأناثى الاخلاقى للشخصى لهذا
الموقف ؟ فهل هو سبب أناثى ؟ لا ليس ذلك على الإطلاق . فهو لا يمكن
بالقول بأن « العالم سيحتوى على سعادة أكبر إذا عمل الناس كذا وكذا »
ولكن يقول « بأن السعادة شيء صالح ، ليست سعادته بل سعادة العالم كله »

إن هذا النقاش لا يعبر عن وجهة نظر الأناثى . لكنه يعبر عن المذهب
النفى كما سنعرضه فيما بعد . أنه يفتى مع النفعيين فى أن السعادة العامة خير ،
لكنه يختلف عنهم فى قوله أن الوسيلة التى تؤدي إلى هذه السعادة وسيلة أناثية
تستهدف تحقيق صالحه بصورة مطلقة ، فهو أناثى بالنسبة للوسيلة ثمولى
بالنسبة إلى الغاية .

فقد مذهب الانانية الاخلاقى

دعنا نعود إلى الجزء الباقى من مناقشتنا لمذهب الانانية الاخلاقى . وإذا لم
نستطع تقديم دواعى جيد عن هذا المذهب ، فهل نستطيع القيام بهجوم فعال
عليه ؟ لننظر الآن فى أوجه النقد الموجهة إلى هذا المذهب : -

١ - يأخذ النقد الأول الشكل التالى « فبقا للانانى يجب (بمعنى أنه من
واجبى) أن أنمى اهتمامى أو صالحى فقط . ولكن ينبغى أن نميز بين
الواجبات Duties وبين الاهتمامات أو المصالح intrests فعندما أسمى
من أجل رفاهيتى الانانية قد يكون ذلك من صالحى ولكنه قد لا يكون من
واجبى . وقد يكون من صالحى إتقاف حياتى حتى لو هلك مئات الأفراد
نتيجة لذلك ، ولكن هذا لا يعنى أن من واجبى أن أقوم بهذا العمل .

فنضطاً الأناثى هو الغلط بين الواجب والمصلحة وهو حين يقول أن من واجبي تطوير مصلحتي فإن ما يقصده بالنمل هو أن من صالحى أن أقوم بهذا العمل .

من الطبعى أن يتحدث أغلب الناس عن أداء الواجبات نحو الآخرين لكن الأناثى لا يفعل ذلك ، فهو يتحدث فقط عن مصالح ومراعاة المصلحة .
و حين يتحدث كثير من الأناثيين عن الواجب فهم يتحدثون فقط بصدد المصالح (ما يتفق ومصلحتى) . ولا يكاد الحديث عن الواجب يتمشى إلى رأيهم أو موقفهم ، أنهم يترجمون فقط كلمة المصلحة أو الاهتمام إلى كلمة الواجب للتفضيل بها وحسب .

قد يسلم الأناثى ظاهرياً بهذا الجدل . وقد يقول « إننى لا أتحدث عن الواجب ولكننى أتحدث فقط عن مصلحتى ، فما الاختلاف الذى يحدث من جراء ذلك ، إننى أسير على ما يرام بهذا الأسلوب فلماذا يجب أن أتحدث عن الواجب ؟ لماذا ينبغي على أن ألعب مباراة اللغة من خلال تمييز شيئين وهما الواجبات والمصالح ؟ يمكن أن نصف الأناثى بأنه أعمى أخلاقياً إلى حد أنه لا يمكن أن يفهم الاختلاف بين المصلحة وبين الواجب . ويمكن أن نطلب منه مرة أن يبحث فى أعماق ضميره عن شئ ما قد فقدته ؟ لكنه لن يرى مع ذلك إلا مصالحه .

٢ - ويمكن أن نوجه النقد الثانى إلى مذهب الأناثية الأخلاقى من خلال محاولة تخمينه بأسلوب مختلف أفترض أن (أ) و (ب) مرشحاً لرئاسة إحدى الدول فإن مصلحة (أ) تكون غير مصلحة (ب) قطعاً والعكس صحيح . ويكون من واجب (أ) أن يتخلص من (ب) وإن لم يفعل ذلك

لقلنا أنه لم يقد بواجبه ، وعلى (ب) أن يعمل على إحباط خطط (أ) وإلا
لقلنا أنه لم يقد بواجبه أيضا . ومع ذلك يمكن إعتبار تخلف (أ) من
(ب) وإحباط (ب) لعمل وخطط (أ) عملاً خاطئاً . ومن ثم يكون
الفعل الواحد خطأ من الناحية الأخلاقية وليس خطأ في نفس الوقت ، وهذا
ما لم يمكن قبوله منطقياً .

وهذا شيء سخي في الواقع نظراً لأن الأخلاق مخصص لما أن تطبق في
في مثل هذه الاحوال بالتحديد تلك الحالات التي يحدث عليها تصارع في
المصالح . ولكن إذا كانت الأخلاق الانانية تهتم بصراعات المصلحة فإنها
تكون عرضة لهذا القدر . ونظراً لأن مذهب الانانية الاخلاقي لا يطرح حلاً
لصراعات المصالح فبناء على ذلك لا يمكن عدده مذهباً أخلاقياً سديداً ، فهو
لا يعقل في كثير من جوانبه ، وهو مهتم بأنه حاصل على تناقض داخلي ،
ولنتظر في هذا الأمر : -

١ - ليس هناك ما هو أخطر من اتهام نظرية بأنها متناقضة تناقضاً
داخلياً . وعلى كل ، إذا أمعنا النظر فيها ، لوجدنا أن المثال الخالي يبدو
أنه لم يعد مثلاً للمثل هذا التناقض . فعندما نقول بأن فعل واحد
وتنفس العمل صادق وكاذب في وقت واحد ، فكأننا نقول أن للفعل صائب
وليس صائب . وهذا هو ما نطلق عليه التناقض . فمثلاً عندما نقول بأن
يوليوس قيصر كان خاطئاً وصائباً في نفس الوقت ، فهذا في منغمونه تناقض
ولكن المثال الموجود هنا ليس المثال للمشود الذي يحدث عن فعل واحد
وتنفس الفعل ، فهناك فعلاً أحدهما أداه « ب » والآخر ظم بأدائه (أ) هما
فعلاً من نوع واحد وبالتحديد من نوع القتل المتعمد أو إذا فصلنا القول ،

أحدهما ولم لقتل متعدد والآخر محاولة لمنع هذا الفعل ، ولكن في تلك الحالتين ليس هناك تناقض متضمن في مثل هذين الفعلين المتعديين ، ولا يهم إذا كان الفعلان صائبان أو لا إن ما يهمنا هنا هو وجود فعلين ، ولهذا السبب نقول أنا لسنا أمام حالة بها فعل وأن نفس الفعل يتصف بالصواب والخطأ في الوقت نفسه .

٢ - دعنا نفحص اعتراض باير Baier وهو أن مذهب الانانية الأخلاقي لا يملك القدرة على حل صراعات المصالح ، في حين أننا نتوقع من النظرية الأخلاقية أن تحل هذه الصراعات . فمثلا إذا كان السيد (أ) والسيد (ج) يرغبان شيئا واحدا ، فتحن نتوقع من النظرية الأخلاقية أن تخبرنا (بالطبع من خلال الارتباط مع قضايا أو مقدمات تجريبية) أيهما يجب أن يعمل على هذا الشيء مثلا نتوقع هذا القرار من أي قاض . فالقاضي لا يحتمل أن يستخدم مذهب الأنانية الأخلاقي كأسلوب في تسوية مثل هذه الحالة ، لأنه إذا أراد كل من أ ، ح نفس الشيء ولا يستطيعان مع ذلك امتلاكه فعلى القاضي أن يقرر لمن يكون هذا الشيء وذلك ضد مصلحة واحد منهما ، ومذهب الأنانية الذي يقول على كل فرد أن يتبع السعي وراء صالحه الخاص لا يمكن أن يقدم أي أساس لتسوية النزاع . وهنا يبدو أن هذا الاعتراض نقد جاد .

كيف سيكون رد فصل الاناني على هذا الاعتراض ؟ هذا ما سوف نبينه الآن :-

١ - أن الاناني الأخلاقي الشخصي لن يكون مضطربا على الإطلاق

بعبد هذا الاعتراض . فواجهه الأورحد (كما يتصوره) هو السعى واليحث وراء مصلحته سعيًا مطلقًا . فإذا حدث وكان (أ) فانه سيعمل أول قتل (ب) ولو كان (ب) سيعاود قتل (أ) أو يحاول إخفاق محاولاته (أ) لقتله . وإذا لم يكن (أ) و (ب) فلن يشغل نفسه بالزراع بطريقة أو بأخرى ، ولكن إذا كان هناك شيء في هذا الزراع ينمحه فسوف يشغل نفسه به . فإذا كان سيكسب مالا إذا فاز (أ) لكن يحصل على المال فانه يؤيد (أ) . وإلا سيهمل ويجهل بنسطة صراع المصالح . وأنت قد تسأل : « أليس من الواجب أن يكون لدى النظرية الأخلاقية وسيلة لتقرير ما يجب عمله في حالة صراع المصالح ؟ وإذا كان الأثنائي الأخلاقي الشخصي سيسدى نصيحة لـ « أ » أو « ب » فلماذا يقول ؟ » .

الواقع أن هذه النصيحة إن لم تؤد إلى صالح ما للأثنائي ، فانه لن يضايق نفسه ولن يسدى النصيحة لأى من الجانبين ، أو أن يحاول مساندة قضية أحدهما . وإذا سأل عن نصيحة بصدد هذه المسألة فمن المحتمل أن يقول : « اغربوا حتى إنكم تسببون الضيق لى » .

٢ ... كيف سيتعامل الأثنائي الأخلاقي اللاشخصي مع هذا الاعتراض ؟ فوجهة نظره كما نذكر هي أنه يجب أن يسعى وراء مصلحته وحدها ، كما يجب أن يسعى كل فرد وراء مصلحته . وماذا سيفعل بعبد مثال : « أ » و « ب » ؟ إنه سيعاود توجيه النصح لـ « ب » كي يحاول العوز على « أ » بأى وسيلة مها كان نوعها ، وينصح « أ » بصورة تلقائية كي يعوز على « ب » بأى وسيلة مها كان نوعها . بمعنى آخر سينصحها بتسوية الأمر من خلال قوة الدماء . وقد يفوز الإنسان الأقوى والامهر . فهل

نميجته لـ « أ » تناقض نميجته لـ « ب » ؟ لا ليس مطلقا ، فهو يبحث كل واحد أن يحاول إحراز النصر على الآخر ، ونميجته لا تختلف كثيرا عن ذلك الشخص الذى يقول لعريقين متنافسين أن يفوزوا بالمباراة ، فهو لا يشرع فى تسوية حالة من صراع المصالح ، ولكن يخبر كل متسابق ببساطة أن يحاول تحقيق النصر على الرغم من أن واحدا فقط منها هو الذى سيفوز .

وحق الآن يبدو أن ليس هناك صعوبة تواجه الانانى الأخلاقى الشخصى ، ولكن كإنانى أخلاقى لا شخصى فهو يواجه صعوبة فى الاقتناع برأيه ، لأنه يقول عن الآخرين ، وليس عن نفسه فقط ، أنهم يجب أن يتبعوا مصلحتهم بصورة مطلقة ، فإذا رأى « أ » سيحاول أن يحثه على كسب « ب » ، وإذا رأى « ب » سيحثه على كسب « أ » ، كما رأينا . من قبل . إذا كان الانانى الأخلاقى اللا شخصى ينصح الآخرين بالسعى وراء مصالحهم الخاصة فإن نميجته لا تتدخل فى ترقية اهتمامه ، ومع ذلك فهو ليس ملتزم من خلال مذهبه أن يسعى وراء مصلحته كلية ، فإذا كان ينصح « أ » أو « ب » ولم يسلد أحدهما مصالحه الخاصة ، فإن هذا ليس بالمشكلة . ولكننى إذا أسديت النصح إلى منافس التجارى فقد يعادى هذا بي إلى الخروج من عملى التجارى ؟ فمن أجل مصلحتى الخاصة ، يجب أن أحفظ مذهبي الانانى لنفسى خشية أن يستخدمه الآخرون ضدى . فلهذا السبب فإن الانانى الأخلاقى اللا شخصى قد يفضل ببساطة الاحتفاظ بشورته ولا يقوم بالنصح للآخرين مطلقا . وفى هذه الحالة فإنه يهرب من الصعوبات مثلبا فعل الانانى الاخلاقى الشخصى ، وسوف يسعى وراء مصلحته بمضى النظر عن يقوم بمعارضته ، وفى الوقت الذى يسدى فيه النصح للآخرين كإنانى

أخلاق لا شخصي فاته مع ذلك ، سيوجه لهم النصيح من أجل مصالحهم فقط عندما لا يجد خطورة منهم عليه .

وهكذا فإذا كنت تواجه الخطر كأناي أخلاقي لا شخصي ، عندما تقوم بإبداء النصيح للآخرين ، فعندئذ وعندئذ فقط ، سوف تشعر بالصراع بين تسمية مذهبك الأناي وبين تسمية مصالحك الخاصة ، التي ستضيق إذا قام الآخرون بالسعي وراء مصالحهم على حساب مصلحتك .

٣ - وعلى كل ما يزال هناك وجه نقد ثالث لهذا المذهب : إفترض أنك أناي أخلاقي لا شخصي تقترح على أقرانك سلسلة من الأفعال ، فالصديق يسألك عما يفعله ، فتجيبه أنت : « أن تنمي مصالحك الخاصة بصورة مطلقة » ، فإذا أراد « ب » التغلب عليك مزقه إرباً ، وحتى لو إستطعت إنقاذ حياة « ب » من خلال إشارة من إصبعك ، فليس هناك سبب يدعوك للقيام بهذا العمل مادام لا يحقق مصلحتك . وإذا سألك الصديق « ب » ماذا تعتقد أنه سيفعل ، فأنت تقول له : « نبي مصلحتك بصورة مطلقة » ، وإذا حاول « أ » التغلب عليك مزقه إرباً حتى لو إستطعت إنقاذ حياة « أ » بإشارة من إصبعك ، فليس هناك سبب يدعوك للقيام بهذا العمل مادام لن يحقق مصلحتك الخاصة . إنك تقدم نفس النصيحة لمعارفك الآخرين .

إفترض الآن أن هناك فرداً سمحك تقول كل هذه الأشياء ، فقد ينبغي (لسبب وجيه) لأنك حين نصحت « أ » بأن يفعل ما يريد تجاهلت مصالحة « ب » بحيث إعتقد من يراك بأنك صديق لـ « أ » وعدو لـ « ب » ،

وحينما نصحت « ب » بعد ذلك أن يفعل ما يريد ويجاهل « أ » فيستجيب المشاهد لك أنك صديق لـ « ب » وعدو لـ « أ » . ولكن من أنت على أية حال ؟ إنك تبدو للفرد المشاهد كما لو كنت مريضا ، أو كما لو كنت لا تهتم إلا بمن هو أمامك ، غير واضح في إعتبارك ما هو غير موجود أمامك منهم في التو واللحظة ، وهذا ما قد يفسر تفكير القاجي في إتهاماتك .

إن الشيء الغريب بصدد تفكيرك ، هو إنك تبصاً لمذهب الأنانية السيكلوجي ، لا تعد شخصاً تغير الاتجاهات ، فهذا يعتبر تعبيراً متسقاً لاتجاه واحد طبقاً لمذهب الأنانية السيكلوجي . فعندما يكون « أ » موجوداً فإن « أ » هذا هو الذي يهيك في هذه اللحظة ، ولكن في لحظة أخرى عندما يكون « ب » متواجداً ، يصبح هو موضع الأهمية ، أفليس هذا موقفاً غريباً ؟ لتأمل هذا الحوار -

X : هل تعني أن الأناني الأخلاقي اللاشخصي يقدم لـ « أ » و « ب » توجيهات غير متسقة مع بعضها البعض .

Y : إنه يحاول دفع (أ) لقهر (ب) ويقول لـ (ب) بأن يحاول قهر (أ) . وكما رأينا من قبل فذلك النصيحة غير متسقة ، فكلاماً يمكنه أن يحاول قهر الآخر .

X : إذن أين نقطة اعتراضك ؟

Y : النقطة هي أننا لدينا حالة من الاتجاهات غير المتسقة مع بعضها البعض . فالأناني الأخلاقي اللاشخصي له اتجاه واحد نحو (أ) عندما لا يكون (ب) موجوداً ، واتجاه واحد نحو (ب) عندما لا يكون (أ) موجوداً ،

ففي الاجتماع الأول يؤيد (أ) وفي الثاني ضد (أ) ، وأنا أسمى ذلك سلوك غير متسق .

X : أننى لا أرى هذا السلوك غير متسق على الإطلاق ، أنظر ، لنفرض أنه جمع (أ) و (ب) و (ج) و (د) الخ معاً في وقت واحد ، عندئذ ينصح صاحبنا الأناني كل هؤلاء ببساطة كي يتبعوا مصالحهم الخاصة . إنه هنا لا يخفى عن أى واحد منهم نصيحته بل هو يطلب من كل منهم أن ينصحه بمصلحته ضد مصلحة الآخرين جميعاً .

Y : ولكن تفسيرك لا يغير الموقف . فإذا كانت الأناني الأخلاقي للاشخصى يرى كل فرد على حدة ، فهو يقول « أ » أنه وحده هو الذى يهمه ، ويقول « ب » نفس الكلام وهم جراً . فهذه النصيحة غير متسقة . وإذا كان برام كلهم معاً ، فما يقوله لهم هو أن كل واحد منهم فقط هو المهم ، فعدم الإنساق هنا أكثر عجباً . لا يمكن أن يكون لديك أربعة أفراد كل منهم هو الوحيد الذى يهم ، أكثر من أن يكون لديك أربعة مقاعد كل منها هو المقعد الوحيد في الحجرة .

X : حقيقى أنه لا يمكن أن يكون لديك أربعة أفراد كل منهم الوحيد الذى يهم ، ولكن ما ذا يقصد بكلمة « يهم » ؟ فإذا كانت تعنى أن كل فرد له أهمية مطلقة فاعتراضى يكون صادقاً هنا . ولكن ربما يقصد بكلمة « يهم » أن كل شخص له أهمية مطلقة في ذاته أو إذا كنت تعترض على هذا المصطلح فكل شخص يجب أن يتصرف كما لو كانت له أهمية منفردة بذاتها ، وسوف تعترف من خلال هذا التفسير بعدم وجود تناقض .

Y : ولكن بالتأكيد هذا ما لا يقوله الأناني الأخلاقي للاشخصى ،

فسيقول « أ » : إننى آمل أن تغلب أنت ، وسيقول « ب » : إننى آمل أن تغلب أنت فكيف يأمل بأن يغلب كلاهما على الآخر ؟

X : إذا كان صاحبنا الأنانى قال ذلك ، فسيكون رأيه غير مقسقى ، ولكن ربما لم يقل شيئاً من هذا القليل على الإطلاق . فهو لا يقول بأنه يأمل بأن يغلب « أ » على « ب » ، ويأمل أيضاً أن يغلب « ب » على « أ » فى لحظة أخرى ، فهناك فرق بين القول « إننى آمل أن تغلب » وبين القول « حاول أن تكسب » ، فهو لا يمكن أن يأمل بصورة تلقائية أن يكسب العريضان فى وقت واحد ، ولكن يمكن أن يحث الفريقين على الفوز . ثم ما هو الخطأ فى أن نأمل بأن كلا منهما لن يرفع إصبعه لينقذ حياة الآخر ؟ ربما كان هذا هو نوع العالم الذى يريده صاحبنا الأنانى . فقد لا تكون رغبته رغبة سارة ، ولكنها على الأقل لا تنقسم بدم الإساق .

Y : حسناً سواء تصمنت عدم الإساق أو لم تتضمنه فهذا هو موقفه : فهو يأمل بأن كلاهما سيكسب ، أو أن كل فرد من الأفراد هو الوحيد الذى ييم ، وهذا ما تم تعنيه على أنه غير مقسقى . ولكن وجهة النظر الأضعف والأقل تشويقاً ، وهى تلك القائلة بأن كلاهما يجب أن يحاول ، ما زالت وجهة نظر مقبولة ، فهى على الأقل تبدو متسقة .

وجهة النظر الأخلاقية The Moral Point of View

إذا كانت مذهب الأنانية الأخلاقى لم يلقى الضربة القاضية من تلك الانتقادات ، فقد تلقى بعض الضربات الساحقة التى لا يدركها الأنانيون الأخلاقيون عادة عند ما يفترضون المذهب بصورة ساذجة صريحة . وعموماً

فانه يبدو من خلال مناقشاتنا السابقة أن مذهب الأنانية الأخلاق لا يتفق مع وجهة النظر الأخلاقية ، ووجهة النظر الأخيرة لما أهميتها ويلبى أن نقوم الآن بتوضيحها .

إن وجهة النظر الأخلاقية ليست منزهة تماماً عن الفرض كما يظن عادة ، كما أنها ليست وجهة نظر محايدة مائة في المائة ، حقاً إنها وجهة نظر شاملة ، تبنى القضايا من كافة جوانبها ولا تلتزم بالاهتمام بمصلحة فرد بعينه بالذات ، في أى مجموعة ، فكل قاض من المفروض أن تتوافر فيه القدرة على الحكم في القضية بصورة محايدة ، بمعنى أن لا يكون متحيزاً أو متعازلاً في أى نزاع ، وإذا لم يكن كذلك فانه لا يصلح أن يكون قاضياً ، فتأمل مثلاً في محكمة الطلاق ، فالزوج ينظر إلى المسألة من وجهة نظره ، فهو يريد حضانة الأطفال ، والزوجة تنظر إلى المسألة من وجهة نظرها ، فهي تريد أيضاً حضانة الأطفال ، وأصدقاء الزوج سيميلون إلى تأييد الزوج ، وأصدقاء الزوجة سيؤيدونها ، أما القاضي فانه يجب أن ينظر إلى القضية بحياد ، وبصورة تسمو على وجهة نظر الزوج والزوجة ، ولكن حقيقة الطبيعة البشرية هي أنه لا يوجد فرد يمكن أن يكون محايداً تماماً ، ومن هنا فالقاضي سيكون متعازلاً إلى حاسب ما رغما عنه ، فقد يتحاز إلى جانب الزوجة لأنها جميلة ، أو إلى جانب الزوج لأن قبة طفولته مشابهة في بعض الأحوال لحياته هو شخصياً . ليس هناك شخص محصن ضد هذه التأثيرات ، ولكن يمكن أن يكون على الأقل مدركاً لها ويحاول تصحيح موقفه . وفي الواقع قد يحاول القاضي التراجع ، يكون محايداً وحتى يقوم بتصحيح متطرف لهذه التأثيرات ، وقد يجعل القاضي القضية أكثر سوءاً بالنسبة للزوجة لأنه يؤمن بأنه يجب ألا

يكون حكمه لصالحها ، نظراً لجمالها وجاذبيتها . ويجب أن نضيف إلى ذلك أن الجياد لا يعنى أن على القاضي أن يحكم على الطرفين بالخطأ أو بالصواب ، كما لا يعنى الجياد كذلك الحل الوسط (فإذا قل شخص بأن $2+2=4$ و $2+2=3$ ، فالحل الصحيح الوسط يكون $2+2=\frac{1}{2}$ ؟ أمر خاطئ) فلا بد أن يكون واحد من الجانبين صائباً والآخر خاطئاً ، ولا وسط .

ولكن على أى حال سيحاول القاضي الفصل في الدماوى ، ليس من وجهة نظر المختصين م. أ أو من وجهة نظر متحيزة ، ولكن من وجهة نظر المبادئ الذكي ذو الضمير الحى . وبالطبع ليس من السهل عمل هذا ، خاصة بدون مرس أخلاقي كبير وخبرة طويلة .

دعنا نأخذ مثالا آخر: هناك سكان مختلفون في مدينة نيويورك لهم آراء مختلفة بخصوص تشييد جسر بروكلين مع جزيرة مستيتين . وأصحاب المنازل الذين يجب أن يجدوا أماكن ليمشوا فيها ، كانوا يعارضون بشدة بناء هذه الكارى ، والسكان الذين يعيشون في جزيرة مستيتين ، وأولئك الذين أرادوا أن يعيشوا ولكن لم يستطيعوا بسبب بطء خدمات الجسر ومعهم أصحاب السيارات بصفة عامة ، كانوا يؤيدون بشدة بناء هذا الكوبرى ، ودافعوا الضرائب الذين لم يكن هناك احتمال أن يذهبوا إلى جزيرة مستيتين ، ولكن كان عليهم أن يدفعوا ضرائب زائدة لبناء الجسر كانوا ضد هذه الفكرة . فإذا كان مذهب الفاسفة الأنانى هو الفلسفة الأخلاقية الوحيدة ، فلن يكون هناك أى أسلوب لتسوية النزاع سوى أسلوب استخدام القوة . فقد كان من الممكن أن نقول لأصحاب السيارات . (أيد بناء الجسر بقدر ما تستطيع) وابتى تحرم أصحاب المنازل من هذه الامتيازات أخبرهم (مريض البناء

بأقصى ما تستطيع) ، وهنا نحن لا نجد أتعنا أمام سياسة شيوعية ، وإنما سياسات محلية أو شخصية متصارعة المصالح ، ونجد ضيقاً من إحدى الجماعات على الجماعات الأخرى ، ولا دخل للأخلاق هنا . ومن الصعب للغاية الاحتفاظ بوجهة النظر الأخلاقية ، إذا كان هذا العمل يناقض مصالحنا الشخصية الخاصة ، فالإختبار الجيد لحياد هو : هل تستطيع الإستمرار في نفس مسار الفعل حتى لو انقلبت القواعد ؟ فأنت تفعل من الكلام مع الشخص الذى يتعلم فى كلامه والذى لا يتكلم بنفس السرعة التى تحب أن يتكلم بها ، فهل تعتبر أنه يتم تحرير هذا الإنفصال إذا كنت تتعلم أنت نفسك فى الحديث ، محاولاً عمل أقصى ما تستطيع كي تتحدث بأوضح وبأسرع ما يمكن ؟ ولنفترض أنك سئلت كي تحكم النزاع بين (أ) و (ب) ، فبعد أن كنت فى موقع (أ) أو (ب) فهل ما تزال تتصرف على نفس النحو الذى تصرفت به بعد أن علمت وعرفت ما لم تكن تعرفه من قبل ؟

إن الأناى الأخلاقى لا يمكن أن يقبل وجهة النظر هذه ، لأنه كأنانى يقبل فقط وجهة نظره هو ، فهو يفعل ما فى صالح غيره كلية وعند ما تصادم مصالحته مع مصلحة الآخرين ، فليس هناك مشكلة ، فعادة ما يحدث هذا التصادم . ويتصرف بالطبع لصالحه .

وقد يقول الشخص الذى يؤيد وجهة النظر الأخلاقية «وماذا بعد ذلك ؟» إننى أعرف ما هى وجهة النظر الأخلاقية ، ولكنى لا أرى سبباً وجيهاً لاعتناقها إذ لماذا يجب أن أعتنق الأخلاق أكثر من اعتناقى لمذهب الأنانية ؟ فلماذا يجب على أن أعتنق الأخلاق خاصة عند ما يكون مسار الفعل مؤدياً إلى التضحية الشخصية من جانبي ، ولماذا يجب أن أهتم بالآخرين ولا أهتم بنفسى

فقط ؟ ولماذا يجب على أن أهلك نفسي من أجل الآخرين ؟ ونظراً لأن الأخلاق تتضمن دائماً عمل ما هو صائب ، حتى عند ما يتعارض ذلك مع مصلحة المرء الخاصة ، فيصبح السؤال « لماذا يجب على أن أتصرف تصرفاً أخلاقياً ؟ ولماذا يجب أن أكون أخلاقياً عند ما لا تكون هناك ميزة لي حتى لو كانت هذه الميزة ستتحقق على المدى الطويل » ؟

عليما أن نبحث الآن عن إجابة شافية للسؤال .

« لماذا يجب علينا القيام بأفعال صائبة ؟ » .

إن السائل هنا لا يكرر صواب أفعال معينة قد لا تكون في صالحه الخاص ، ولكنه يسأل عن ماهية العلاقة الموجودة بين صواب هذه الأفعال وإلزامه بأدائها . فلنتراض أن شخصاً ما عرفته من سنين وقام بعمل أشياء كثيرة لك ، يسألك أن تعمل معروفًا سوف يستفد منك وقتاً طويلاً ومشقة ، في حين أن وقتك مشغول ومشغول ، ليس هناك شك في أن مساعدة شخص هو ما يجب فعله ، ولكنك تسأل نفسك : لماذا يجب عليك القيام بهذه المساعدة ؟

أ - الإهتمام بالذات Self - interest - A : إن أكثر الإجابات إعتياداً وشيوعاً للسؤال الآتي : « لماذا يجب علينا القيام بأفعال صائبة ؟ » هي : « لأنها تستحق أن تفعل ، أو لأن من صالحنا القيام بهذا العمل ، وأن من الشرف أن نقوم به » .

يقال أحياناً أن الشرف أفضل سياسة ، ولا شك أن أفضل سياسة هي تلك التي تعيدنا على المدى الطويل ، لكن في عون الناس عندما هموزهم مساعدتك

لأنهم سيعاونوك عندما تهوذك معاوتهم !!

لكن هذه العبارة « كن في عون الناس » هي عبارة لا أنانية في أسلوب صريح تماما ولكنها مع ذلك عبارة أنانية ، فإذا كنت تعاون الآخرين لأن ذلك سيمنحك سكينه العقل فضعونها ما يزال يعنى ، انك إذا لم تساعد أو تعاون الآخرين فلن تحصل على السكينه ولن يكون هناك أى السّرام للقيام بهذا العمل . إذا كان هؤلاء الذين ينطقون بهذه الفتاوى لا يدوتها من الوجهة الأنانية ، فانهم يضللون سامعيهم نظراً لأن الانطباع العام لدى الناس هو أن كل فرد يعمل لصالحه الخاص .

بالطبع يحتمل أن تقدم الهداة لا كثير وقد يكون الأمر كذلك عندما تعمل أفعالا صالحة ، فانت نفسك ستكون دائما لكاسب بناء على ذلك .

لكن هل العمل للصائب دائما ما يكون في صالح فاعله؟ «لا» ، فكثير ما نسمع عن أن الخيري موت صغير أو أن اللصوص الكبار يخلصون منه، ومع ذلك فهناك أناس كثيرون عظام وفلاسفة أخلاقيون وآخرون قد أجابوا على سؤالنا « بنعم » فلقدر أو أنه عندما يتم دراسة كل العوامل على المدى الطويل، فالفضيلة تجزى المعطاء وأن الجريئة لا تجزى هذا المعطاء ، ودائما ما تجلب الأفعال الصالحة الفائدة إلى الفاعل وأول من اعتنى وجهة النظر هذه كان أفلاطون الذى قام بتكريس أطول حوار لديه وهو الجمهورية Republic لمحاولة إثبات ويرهنة هذه النظرة .

دعنا نرى باختصار أسلوبه فى الدفاع عن موقفه :

بادي. ذي بدى ، أنه لم الأفعل لك وفقا لرأى أفلاطون أن تحيا حياة

مادة لكي نأل من خلال هذا الأسلوب إحترام جيرانك وأصدقائك .
ولا نستطيع أن يكون لك أصدقاء إلا من خلال هذا الأسلوب ، فإن لم تكن من
النوع الذى يستحق الثقة فيه ويدفع ديونه ويحترم بوعوده ، فإن يثق بك
الناس الآخرون وستتوقف معاملتهم معك أما إذا كنت تستحق الثقة سنأل
إحترام وتقدير أولئك الذين يعيشون من حولك ولهذا السبب ، إذا كنت
توقع معاملة لطيفة من الآخرين فن الحكمة لك أن تسلك سلوكا طيبا نعوهم .
فإنك لن تأخذ إلا إذا أعطيت . وبالتأكيد يكن هنا للسبب فى اتسامك
بالأخلاقية ، وهذا السبب سيجذب أغلب الناس إليك .

فى الحقيقة ، يحتمل أن يكون هذا هو السبب الرئيسى فى اتجاه الناس نحو
الأخلاق تاركين مصالحهم الخاصة . ومع ذلك لا يحمل أفلاطون الكثير من
خلال جدله لصالح الأخلاق ، فالرأى العام والتقدير العام لا يمكن الثقة فيها
وما طائشان ، فقد يحترمك جيرانك لأشياء لا يجب عليهم إحترامك من أجلها
مثل حصولك على مليون دولار من وراء عملية قمار غير قانونية أو قد يحترموك
لعدم تكوينك لثروة كبيرة بأى وسيلة كانت أو قد يكون لك الحب لفضائل
يمتقدون خطأ أنك تمتلكها أو قد يمتنونك لسيئات لم ترتكبها على الإطلاق .

وعلى كل فإذا كانوا يحبونك اليوم فقد لا يحبونك غدا على الرغم من أنك
نفسك لم تتغير . ويقول أفلاطون أن سعادتك ينبغي أن تقوم على مميزاتك
الحقيقية وليس على أساس التغير الدائم .

يؤمن أفلاطون بأن سعادة الإنسان فى أن يكون أخلاقيا بغض النظر عما
إذا كان أصدقاؤه ومواطنوه يضعونه فى منزلة عالية أم لا . فالرجل الصالح
يجب أن يكون أفضل سعادة بسبب توجيه الشئام له لمظالم لم يرتكبها . وفى

الواقع يجعل أفلاطون مهمته في غاية الصعوبة عندما يرفض الاعتراف بأدنى مكافأة من العالم الخارجي كأساس لسعادة الرجل العادل .

فهو يسألنا أن نتخيل من ناحية ، رجلا مادلا يعتقد الناس فيه أنه ليس كذلك ومن ثم فهم بكرهونه وينبذونه بسبب مظالم وهمة لم يرتكبها . ونتخيل من ناحية أخرى رجلا ظلما بل ونموذج للشر لكنه ماهر جدا في خطئه إلى حد أنه يعتقد بصدقه عامة أنه أكثر الرجال عدلا ويمتدحونه لذلك ويقومون بملقه ويتبعونه في حله وترحاله بسبب صلاحه الوهمي .

إذا كانت اثابات العدالة موجودة في إحترام المرء لآخوانه فالرجل العادل الذي يعتقد خطأ أنه غير عادل سيكون تمسبا للغاية والرجل الظالم الذي يعتقد خطأ أنه عادل سيكون أسعد البشر .

لا يستتج أفلاطون أن السعادة التي يتمتع بها الرجل العادل ليست نتيجة شيء ما لا يمكن الوثوق به وخاضعة للخطأ مثل آراء وفعائه ، فالسعادة التي يمتلكها الرجل العادل هي نتيجة شيء في داخله وليست نتيجة شيء ما خارج ذاته مثل الشهرة والسمة والاحترام، فلا تتوقف سعادته على ما إذا كان الناس يحبونه أو يكرهونه ، يبجلونه أو يضطهدونه ، ولا تتوقف سعادته عما إذا كان غنيا أو فقيرا ، ملكا أو عبدا حتى لو كان في صحة جيدة أو مريضا .

فالسعادة تتوقف فقط على حالته الداخلية وهي حالة روحية بحتة .

فما هذه الحالة الداخلية ؟

لقد قسم أفلاطون النفس الإنسانية إلى ثلاثة أجزاء :

العنصر المعقول Rational element الذي يحكم في الأجزاء أو

العناصر الأخرى . والعنصر الروحي The spiritual element والذي تم تفسيره بمرور متنوعة ولكن يحتمل النظر إليه بأنه نوع من الخت أو قوة الإرادة أو الغمير ، ذلك المرح التنفيذى الذى يحول القرارات التى تصل إلى العقل إلى أفعال

والعنصر الثالث هو العنصر الشهوانى The appetitive element (الشهوات الجسمية) التى ينبغى كبحها على الرغم من أن العقل لا يقمعها كلية. وهناك الكثير ليقال عن هذا التقسيم للنفس أكثر من الوصف المختصر، ولكنه تقسيم مألوف وليس من الضرورى ذكر التفصيلات هنا عنه فالكائن البشرى كما يعرفه لنا أفلاطون هو ذلك الكائن الذى تلعب فيه العناصر الثلاثة دورها السليم فى كل متكامل ، فإذا تم ذلك كان سعيدا. ولقد وضع أفلاطون أحوالا للصحة النفسية مثلاً يضع الطبيب شروطا للصحة الجسمية

فالفرد الذى لا يمتلك داخل نفسه شروطا لسمادته النفسية هو فرد تميمس، ولا يهم مقدار الناس الذين يجعلونه أما ذلك الذى يمتلك بداخله تكاملا نفسيا فهو الانسان السعيد مهما كانت نظرة قومه إليه أو ما قد يفعلونه له .

من الواضح تماما ان علم النفس عند افلاطون قديم إلى حد ما . فالنفس لا تنقسم فى علم النفس الآن إلى ثلاثة اجزاء وعلاوة على ذلك يمكن اشارة تساؤلات لأخصى بصدد تطبيق علم النفس عند افلاطون على مواقف معينة . ولكن دعنا نتجاهل تلك الاعتراضات ونلق باختصار على موقف افلاطون حتى الآن .

أ - هالك حقيقة معينة لا يمكن انكارها فى الموقف العام ، فبعض الناس

يتمتعون بما يمكن أن يطلق عليه المزاج أو الطبع السعيد Happy Temperment فهم سعداء نسبياً بغض النظر عن نوعية هذه السعادة ، فيمكنهم التغلب على أسوأ المحاكات والمحن التي تأتي بها الحياة ويخرجون منها قريباً بدون ضرر ، في حين أن هناك اناساً آخرون لم ينعم الله عليهم بهذه الخصائص أو هذه الطباع ، تطيح بهم تقلبات الزمن إلى الحضيض ، يصابون بالضربة القاضية فيما يختص بالسعادة من أشياء لا نسب أي حدمن للضائقة للشخص المتصف بالطبع السعيد .

ج - ولا نكتنا عندما نقول بأن سعادة كل فرد مستقلة تماماً عن العوامل الخارجية فهذا يعتبر مبالغة عظيمة في القول ، وعلى الأقل فيما يختص بأغلب الناس على أغلب الأوقات ، فقد يكون الفرد سعيداً في وجود أسرته وأصدقائه وقد يكون تيساً في غيابهم وفي موتهم . وقد يكون الفرد سعيداً عندما لا يكون لديه هموم مادية ويتمتع بصحة جيدة ، وبالتالي يعبه الشقاء عندما لا يعرف معبر وجبة القادمة أو عندما يعاني من ألم مستمر أو ضيق فهل يمكن أن يكون الفرد سعيداً عندما يقومون بصديه على آلة المذيب ؟

إن مقدار توافق تكوينه الجيد ، ومقدار السعادة التي يكون عليها من خلال حالته المزاجية ، يرتبطان بلا شك بالمواقف الخارجية .

د - وعلى أية حال لم يتم الإجابة حتى الآن على سؤالنا الأساسي فتحتي لو سلمنا مؤقتاً بأن السعادة تعتمد على حالة روح الفرد ولا تعتمد على ماله الخارجي ، فينبغي أن نسأل « ما علاقة كل هذا بالأخلاق ؟ »

أن تايبنغ أن نرى أن عليه هو أن الرجل الأخلاقى هو رجل سعيد .

لنحتج لو كان علم النفس عند أفلاطون صحيحا وحتى لو كان زعمه يصدد للسعادة مسألة ترجع كلية للإنسان الداخلي أو الروح ، فما زال عليه أن يبين لنا أن الإنسان الاخلاقي هو ذلك الإنسان السعيد والإنسان اللااخلاقي هو الإنسان التعيس . ويستمر أفلاطون في عرض موقفه فيقول: أن هناك عدداً من الظالمين: هناك اللصوص الخاطفين ، والأزواج القسا على زوجاتهم ، والنعماءيون الرخيصون ، والمنافقون المتدينون والديكتاتور الطاغية القاسي .

والديكتاتور الطاغية هو في نظر أفلاطون ذلك الإنسان المسكون بالرغبة في نيسل سلطة وقوة مطلقة معتقداً انه إذا نال القوة أو السلطة على حياة معانير الكائنات البشرية ، فسوف يكون أسعد البشر ، إلا أن أفلاطون يعتبره أكثر البشر تامة ، ففي المقام الأول فإن رغباته من ذلك النوع الذي لا يمكن إشباعه على الإطلاق فعندما ينال هذه السلطة ، يريد سلطات أكبر وعندما تحول له سلطات أكبر ما يزال يريد الأكثر شهوة السلطة هي شهوة تطعم نفسها وتنمو على نفسها ولا يمكن إشباعها كلية وينطبق نفس الشيء على الاشباع الجنسي، والطمع في الذهب، والرغبة في الشهرة والفرد الذي يستسلم لهذه الرغبات في محاولة لإشباعها، طبقاً لما رأى أفلاطون هو كمن يصب الماء في وعاء تتسرب منه المياه ، فكلما ازداد صبه للماء كلما ازدادت فتحة التسرب في الوعاء المتقرب وكلما اضطرت إلى الاحتياج لماء أكثر كي تعبه ليعوض الفاقد من التسرب وهكذا بلا نهاية . ومن الواضح أن الإنسان المادي يكرس حياته لإشباع رغباته التي لا يمكن إشباعها من خلال طبيعتها ذاتها لا يمكن أن يكون إنساناً سعيداً ، وفي الواقع يقول عنه أفلاطون انه أتمس رجل من بين كل رجال الدنيا فهو يعتقد بأن السلطة متشبع رغباته في حين انها

تزيد فقط من شهواته كثيراً جداً . ويستمر افلاطون في القول بأن الشخص الكفء هو ذلك الذى يبحث عن أفضل أسلوب يعيشه الفرد فى الحياة .

فالشخص الكفء الذى يفعل ذلك هو ذلك الشخص الذى مارس كل مصادر السعادة ، أما الطاغية أو العبد فهما ليسا فى موقع نحو لها الحكم عن أفضل مصادر السعادة .

فالطاغية لا يعرف أى شيء عن مصادر السعادة المتاحة للرجل المفكر أو للرجل الذى يعيش أو يحيا حياة اخلاقية بدون التعدى على حقوق رفقائه ، كما يظهر بالنسبة للطاغية مؤقفاً على أنه يقدم له أوج سعادته وهى الحياة اللااخلاقية ، هو فى الواقع أحط درجات السعادة .

ماذا ستقول بصد هذا الجدل ؟ الواقع أننا قد لا نقبل افلاطون وصف افلاطون للطاغية على جميع الطغاة فهناك فروق فردية ومع ذلك فمن أجل الاختصار سوف نسلم بكل ما قاله افلاطون بصد حياة الطاغية وحالة سعادته .

ولكن عن ماذا يظهر هذا الجدل ؟ أن الجدل يظهر شيئاً واحداً فقط وهو نمط الإنسان اللااخلاقى الذى يحول إلى نمط غير سعيد لأنه لا يعرف المصادر الحققة للسعادة وهى المصادر الروحية والمثالية ويلجأ إلى إشباعات مادية لا تنتهى ولا تشبع أبداً وفى هذا تكمن تعاسته ولنا الآن أن ننظر فى هذا الموقف الأفلاطونى :

(١) ليس ضرورياً أن يكون أغلب ما نطلق عليهم بالاخلاقيين هم أسعد الناس فهناك حجرات عثرة معينة تقف أمام هذه السعادة ليست موجودة فى

طبيعتهم ولكن ازالة الشرط غير المفضل لا يضمن وجود الشرط المفضل بصورة
إيجابية أكثر مما يضمنه ازالة المصنوع من الميدان أن يبعد في الترتيبية خضبة
وأن أفلاطون لم يظلمها ولم يؤكد على أن الإنسان الاخلاقي دائماً سعيد بمعنى
ان الاخلاق صالحة للسعادة .

(٢) نعتبر قضية افلاطون الثانية مقبولة أكثر ، أو على كل أكثر إنارة
للجدل هل الأخلاق شرط ضروري للسعادة ؟ حتى لو لم تكن الأخلاق بفردتها
كافية بضمان السعادة فربما انها شرط أو حالة سلبية بمعنى انه ربما لا يمكن نيل
السعادة بدونها .

فما يتعلق بمثال أفلاطون عن الطاغية وتطلعه إلى السلطة المطلقة فإن علم النفس
الحديث دعم كثير من جدل أفلاطون . فالمجرمون والقتلة والمصوص
المحترون والديكتاتور والطاغية الذي لا يسعى إلى شيء سوى إشباع
شهواته للسلطة والقوة هؤلاء كما يتفق علماء الطب والنفس أفراد تصماء
تعاسة عميقة تسير في عقولهم اللاواعية شبكات معقدة للصراعات الداخلية
ولا سيما الدوافع الشبيهة بالعدوانية ضد دوافع التمرد في الطفولة المبكرة
المنغصبة بالصبغة الماسوخية . فإذا أراد المرء العثور على الناس السعداء فلا
يحتمل أن يخدم بين أعضاء « المافيا » فتل هؤلاء الافراد لا يعرفون السكينة
الحقيقية للعقل فكل ما يمكنهم عمله هو التآمر والتخطيط الشيطاني والقتل
والمجازفة بصورة مستمرة .

وهم لا يتذوقون على الإطلاق الأمان في الحياة ولا يتقنون في أن أحدًا
لن يقتلهم مثلما قتلوا الآخرين وهم غرباء مزقون داخليا يكتبون في أنفسهم
عقداً وصراعات لا تنهى ويشعرون دائماً بالخوف وبشعورن الذنب.

فعلى الفرد أن يقرأ فقط تواريخ حالات هؤلاء الأفراد في كتب الطب النفسى ليقنع من جديد بوجهة نظر أفلاطون ، بدليل أوضح بكثير مما أورده أفلاطون وليعلم أن الرجل الأخلاقى وإن كان غير سعيد دائماً فأن الربى اللأ أخلاقى شئى باستمرار .

إن هناك كثيراً من الناس اللأ أخلاقيين تحولت حياتهم إلى شقاء بسبب ما يحملونه من مخاوف وأوهام ومشاعر الذنب اللق يحملونها فى أنفسهم منذ سنوات طفولتهم المبكرة ويعاقبون أنفسهم على أفعال الطفولة يوماً بعد يوم وربما يشعر الأخلاقى أكثر من اللأ أخلاقى بالاماسه بشكل أكبر بسبب أفعال زهيدة أو هنات بسيطة .

إن ما تظهره هذه الملاحظة هو فقط أن الطب النفسى لا يكثر بالفتات الأخلاقية وإن كان هذا لا يعنى أن الشخص غير الأخلاقى سعيد على الدوام .

فهى تبين لنا فقط مرة أخرى ما لاحظناه من قبل من أن الشخص الأخلاقى ليس سعيد دائماً وأن الأخلاقى ليست شرطاً كافياً للسعادة رغم أنها شرط ضرورى . دعنا نستشهد بأمثلة قليلة لتوضيح هذه النقطة :

(١) غالباً ما نخبرنا الروايات أن الأخلاقيين من الناس والذين يقومون بعمل أفعال مباحلة لا يتألون بها ولو « مؤقتاً » انابات أو مكافآت فيساعد الفرد كثيراً من الفقراء والمعوزين بالمال والنصيحة والوقت ، ويدور أن الذين يتألون تلك المساعدات لا يقنرون ذلك عندئذ بعد سنوات فيما بعد عندما يكون المتصدق أقل توفها لرد الخدمة له وأكثر إحتياجاً لها ، يظهر واحداً من هؤلاء الأشخاص السكثيرين الذين قام بمساعدتهم فجأة ويمس يد المساعدة له (تذكر

مثلا كتاب تشارلز ديكنز الآمال العظيمة) تمثل هذه القمص تبث على
البنفء حقاً وتبث على العزاء . ولكن ماذا عن آلاف من هذه الحالات التي
لا يجد فيها المتصدق واحداً من الذين تلقوا المساعدة منه وهو في أزمة حرجية
أدنى أى موقف آخر؟ وربما يموت المتصدق بسرعة جداً دون أن يتلقى أى أتا به
أو قد يتأخر قطاره للغاية جداً حتى يفوت الأوان .

فهذه المواقف تضى بدون تسجيل إلى درجة كبيرة لأنها لا تشد إحساسنا
الرومانتيكى في الرغبة الشديدة في أن نحول الأشياء بما نتمنى ورغباتنا .

(٢) هناك شقيقان احدهما مامل كادح والآخر متواكل . الشقيق
الأكبر لم يستطع أن يتعلم وهو يعمل ليل نهار من أجل أخيه الصغير المعتاد
أن يذهب إلى المدرسة . والأخ الأصغر على أية حال لا يستفيد من تعليمه ،
وهو دائماً ما يقحم نفسه في مشكلات ، والأخ الأكبر معتاد على تخليصه من
السجن ودفن كفائه ، فهذا الأخ الأصغر يعتمد على عون أخيه الأكبر له
ولذلك يدخل في مشكلات ومآزق ويحيا القلق باستمرار وهو يقول « دائماً
ما يساعدني جورج في المآزق » فالدخل الأكبر للاخ الأكبر ينفق لـكى
يعول أخيه الأصغر ، والذى لن تعوله الدولة مادام له أخ أكبر قادر على ذلك .
فكرم الأخ الأكبر بمعنى تضحية طوال الحياة ولا يحن منها شيئاً حتى الاشباع
الشخصى طبعاً كان من الممكن أن يستفيد الأخ الأكبر من ماله وسيكون ذلك أفضل له ،
ومع ذلك فهو يشعر أنه ما دامت له القدرة على المساعدة فانه يجب عليه أن
يعتنى بدمه ولحمه حتى لو كان احسانه يعنى أنه نفسه لن تكون له مدخرات
ليوفرها في شيخوخته . والاخ الأكبر كان يعيش لسوء الحظ في قصة حب
ويعيش حياة تمسه نسبياً ، في حين أن الاخ الأصغر كان أكثر جاذبية للجنس

الناعم ولند استمتع بكثير من وقته على الرغم من كسله واحتياله وتواكله المستمر على طيبة أخيه الأكبر ، فالأمر هنا هو أن احدهما أخلاقى أكثر والآخر سعيد أكثر .

(٣) هناك كاتب صغير يقرر أنه لا بد من أن يخلّص ٥٠ ألف دولار لتدبير أموره . افترض أن أحداً لن يتعرف على هويته فهل يقبل على فعلته تلك علماً بأنه يقع تحت ضغوط كثيرة فخطيته لن تخرج منه إلا إذا كانت له القدرة على أن يعولها بالأسلوب الذى إعتادت أن تعيش به ، وهو يريد أن يستقر معها فى منزل فخّم ، ويحيط نفسه بكتب وجهاز تسجيل وأشياء متنوعة فى الفن ويعيش حياة سارة تجمع بين الثقافة والتآلف الاجتماعى ، وهو يريد ألا يكره هذا العمل مرة أخرى على الإطلاق ، إن ما يريده هو انهاء هذا الفعل بعد أن يتمه أى أنه سيفعل ذلك لمرة واحدة وإلى الأبد

ثم يشتري منزلاً ويستثمر بقية ماله بحكمة لىكى يستمتع بدخل مستمر منه ويجزّو العتاة ويحيا حياة سعيدة بعد ذلك وهو لا يشعر بالقلق إزاء الآخرين خوفاً من أن يكتشف أمره لانه قد نظم الاشياء حتى لا يقع اللوم عليه . وعلى كل فهو ليس صاحب مزاج متقلب وليس من النوع الذى يعيش على ذكريات الماضى المؤلمة . فلقد وهب طابعا سعيداً ما دام يعنى براحته يومياً ولم تكن السعادة ممكنة إن لم يرتكب هذا الفعل اللاأخلاقى . وعلى ما يبدو فالجريمة أحياناً ما تجزّل المعطاء فى الواقع ، فهى أحياناً كثيرة تعطى بصورة جبيلة ، ولا يعانى هؤلاء الذين يرتكبون جرائم دائماً وخز الضمير أو الخوف من أن يكتشف أمرهم ، فهم غالباً ما تكون معاناتهم ذات حدة اقل من العصبيين والمرضى النفسانيين الذين يملثون مستشفيات الامراض العقلية

والدين لم يرتكبوا أى جريمة على الإطلاق ولكنهم ضحايا أرياء لمواقف
ضغطت عليهم بشدة فى الماضى البعيد جداً .

(٤) هناك شخص يتصف بالحساسية الكبيرة والمشاعر الانسانية الفياضة
والضمير الحى عندما يقوم بتحقيق ما يؤمن بأنه من واجباته نحو الاخاء
الإنسانى وهو يدرك إدراكاً حاداً أن الجنس البشرى حالته متأزمة وليس ثمة سبيل
لتغيير تلك الحالة بواسطة شخص واحد ومن ثم ينتقد السعادة . وهناك إنسان
متبلد الشعور لا يحس بهذا الموقف وبذلك يكون سعيداً رغم أنه أقل شاعرية
وذكاء وضميراً .

(٥) هناك فى قاعة المحكمة إنسان محتل ماهر للغاية فى اختلاق حكايات
وأكاذيب بإمكانه البكاء والكذب بصورة غريبة ، لكن باتعمال يؤثر على
مشاعر المحلفين حتى يحكموا عليه بالبراءة رغم ان اتهامه حقيقى .

وهناك أيضاً رجل متهم عن زيف وهو برىء فعلاً ولكنه ليس ماهراً فى
اختلاق دور أمام المحلفين رغم أن كل كلمة فى حديثه صادقة ولكنه يخفق فى
التأثير على المحلفين .

ويتم توجيه الادانة له على الرغم من انه برىء ، فلكل القائل بأن العدالة
تنصر دائماً هو مثال سخيف ولكن قانون الطبيعة الانسانية يقول أن لكل
مثل مثال يقابله مثال مائض له . ونحن نستخدم ببساطة المثل الذى يلائم المناسبة .

ولا يكاد يكون هناك حاجة إلى أمثلة أخرى فليس هناك شئ أوضح
من أن يفكر الفرد فى حالة العالم والشعوب التى تعيش فيه مع أنه ليس هناك
تناسب تماماً بين الميزة الانسانية الأخلاقية والسعادة الإنسانية .

إن السبب الرئيسى الذى يتمتعنا نحن الأمريكان بصفة خاصة من إقرار هذا الظلم هو ذلك الأمن الذى يجعلنا نؤمن بأن كل شيء سيمص على مايرام على الرغم من أن الخبرة اليومية تناقض هذا الافتراض، ولقد شاهدنا كثيرا من القصص السينمائية والتلفزيونية إلى حد أننا قلبنا الأشياء رأسا على عقب، فنحن نحكم على الحياة بأنها شبيهة بالخيال بدلا من الحكم على الخيال بأنه مثل الحياة .

إنه من الصعب في ضوء هذه الأمثلة أن نتجنب الموافقة على ملحوظة

هنري فيلدنج Henry Filding

هناك مجموعة من الكتاب الأخلاقيين أو الدينيين الذين يعلمون أن الفضيلة هي الطريق الإكيد نحو السعادة والرزيلة تؤدي إلى البؤس في هذا العالم فهذا مذهب صحي ومريح وليس لدينا بصدده سوى إعتراض واحد وهو بالتعدد إنه ليس « حقيقى » .

وعلى كل هناك إعتبار آخر يجب تقديمه قبل أن نطرق هذا الموضوع وهو أن الأخلاق تتبدى في الأفعال الأخلاقية القوية مثل الوفاء بالدين وتنفيذ الوعود والالتزام بالعهود فهذه الأمور تكسب الفرد إحترام الآخرين وتعالى من محبة في مجتمعه وتعمل على رفاهية المجتمع ككل وليس رفاهية الفرد فحسب . وهذا لا يأتى من وجهة نظر الأخلاق إلا إذا شاركت الآخرين أفراحهم وأحزانهم وشاركوكم أفراحكم وأحزانكم أيضا .

الأمر الإلهي Divine Command

دعنا الآن نعود للاجابة على السؤال للتالى لماذا يجب أن أكون أخلاقيا بالتحديد الآن الله سيبينى إذا كنت أخلاقيا وسيعاقبنى إن لم أكن كذلك ؟!

١ - قد يقول فرد ما دعنا نعلم بأن الرجل العادل في هذه الدنيا غالباً ما يكون غير سعيد والرجل الظالم دائماً ما يكون سعيداً . ولكن لا تنطبق هذه الحقيقة على العالم الآخر عندما تتساوى كل هذه الرصائد .

ففي الواقع فالحقيقة هي أن وجود اجتنافات ومظالم فظيمة في هذه الدنيا هو إحدى الأسباب التي دعت أناس كثيرون يجادلون بأنه ينبغي أن يسكون هناك عالم آخر يمكن التغلب فيه على هذه المظالم . وبالطبع فإن حقيقة أن هذه الدنيا غير عادلة لا تبرهن على وجود عالم آخر عادل كما أن حقيقة ان الناس جوعى لا تبرهن على وجود دائم للطعام . وعلى كل فالقول بحياة أخرى صحيح فيها التناقضات بين الفضيلة والسعادة يبدو أنه يحل مشكلة أولئك الذين يفعلون خيراً في هذه الدنيا ومع ذلك لا يحصلون على السعادة . فأولئك الأشرار الذين يفعلون رغم لا أخلاقية أفعالهم إلى تحقيق سعادتهم كأنهم يقررون أنك إذا نظرت إلى هذه الحياة فلا يبدو أنها تتطلب أن تكون أخلاقياً لكن الدعوة لأن تكون أخلاقياً تستحق الإهتمام فقط إذا آمنت بعالم آخر يسوده الخير والعادل بحيث أن ما نظن أنك القبيح مهدراً سيمود عليك بربح مركب .

وأول شيء يمكن أن نلاحظه هنا هو أن هذا القول سيجذب فقط أولئك الذين يقبلون مذهب أو عقيدة الحياة الأخرى الذي يوزع فيها الله العادل الاثابات والعقوبات تبعاً لميزة كل فرد ، أما أولئك الذين ينكرون هذا المذهب فليس من المؤكد أن يتأثروا به كسبب يدعو إلى الأخلاق ، ونظراً لأن الجدل يعتمد على صدق هذا المذهب فمن الأفضل للمرء أن يؤكد تماماً أنه مذهب صادق أولاً حتى لا يخاطر بنفسه من أجل الحصول على سعادة أخروية ثم لا يجد شيئاً من ذلك ويتفجع له أنه قد تم خداعه .

. وعلاوة على ذلك إذا كان السبب الوحيد الذى لديك أن تكون أخلاقيا هو ان الله سيقابلك إذا لم تكن اخلاقيا أو سيثيبك إذا كنت أخلاقيا عندئذ فالتحظة التى نشأ فيها فى وجود الله ستمتنع فيها أيضا عن أن تكون أخلاقيا .

وحق بالنسبة لأولئك الذين هم معتقدون أساسا بوجود حياة أخرى بعد موتهم ، هناك نقطة يجب عليهم مواجهتها بأنصاف .

٢ - عندما يقول إنسان يجب على أن أكون أخلاقيا لأننى إذا لم أكن كذلك فسوف أطاقب فهو يتجنب بقدر كبير إلى الدوافع الأتانية حين يهتم بالعالم الآخر بدلا من العالم الحاضر ، والشخص الذى ينبع تصرفه بإرادته من هذا الدافع فانه يلعب فقط مباراة ذات خطورة أكبر فهو يعلن بإرادته تأجيل هذه الاتابة أطول قليلا لكن يجمع معدلا أكبر من الأرباح فى العالم الآخر ومن هنا تكون أتايتته أنه مثل من يعمل ساعات أطول لكن تكون ساعاته الإضافية أكبر ومكافأته أعظم فى نهايات الأسبوع أو الشهر .

وهناك جاذبية للمقوبات والاثابات الإلهية ولكن قد يقول إنسان ولكن الاهتمام بالذات ليست السبب الوحيد الذى يدعو الناس إلى إتباع علم الأخلاق الدينى على الرغم من أنه قد يكون السبب الذى نواجهه بصورة متكررة فقد يقدم الإنسان أفعالا صالحة ليس لأنه يخشى العقوبات الإلهية أو يتوقع إثابة فى الحياة الآخرة ولكن ببساطة لأنه يحب ويعبد الله الذى يصلى من أجله فالمرء يمكن أن يصرف تصرفا نايما من الحب والإخلاص وليس نايما من مجرد الخوف من العقاب أو الأمل فى نيل الثواب .

لكن هل حيننا لله حب عاطفى نسل به ونقبسه قبولاً دون تفكير أو

تمحيص ؟ أم انه حب لله باعتبار أنه حاصل على كل السمات وأنه خير بذاته ؟ الواقع أن الإجابة الصحيحة هنا هي أننا نحب الله ومن ثم نطيع أوامره الأخلاقية لأن الله خير وإن ذاته خير .

وأنه يرغب في نشر الخير في العالم، وهو يأمرنا بعمل ما يراه خيراً حتى لو كانت هذه الإجابة سعتبقى فقط على أولئك الذين يؤمنون مسبقاً بوجود الله وأن الله خير فإذا تم التسليم بهاتين القضيتين فسيكون من الطبيعي الاعتقاد بأن الله سيجاول زيادة الخير في الدنيا من خلال أمره لنا بأن تؤدي الخير ولكن إذا كان هناك خير ألا يجب أن تؤديه سواء بوجود الله أو بعدم وجوده ؟

٣ - ما يزال هناك تفسير آخر ينبغي نقديه وهو يتعلق بما يقوله بعض الناس من أنه يجب أن تكون أخلاقيا ليس طمعا في ثواب أو خوفا من عقاب وليس لأنك تحب الله وتعمل ما يأمرك به من وازع الحب ، ولكن لأن الله هو الذي خلقك وخلق العالم كله ، ومن ثم فله الحق أن نطيعه .

الصالح العام The Common Interest

دعنا نمود إلى إجابة ثانية للسؤال لماذا يجب أن تكون أخلاقياً قد تكون الإجابة الصحيحة لكي أحافظ على نظام المجتمع وتحقيق سعادته ورفاهيته الكلية ومن ثم يجدر بنا البحث عن تنظيم نستطيع من خلاله العيش معا بأسلوب يجعلنا نحقق كثيراً من مصالحنا بقدر المستطاع ، ومع ذلك لانهنم الآخرين من تحقيق مصالحهم أيضاً ولكي نعيش على هذا النمط فنحن مضطرون إلى الالتزام بقواعد معينة وأنواع معينة من القواعد التي تطلب منا أن نهتم بأمان ورفاهية الآخرين .

تأمل جماعة من الناس في أى حجم تحب ، يعيش الناس في المجموعة الأولى بقواعد معينة ثم يعتمدون على القتل والسرقة وإرتكاب أفعال أخرى عدوانية ضد بعضهم البعض وفي المجموعة الثانية لا يرغب الناس أن يقدم أى قواعد فهم يرتكبون أعمال الاعتداء ضد بعضهم البعض حافزهم الانتقام ورائدكم الفوضى . لاشك أنك تسلم معى بأن المجموعة الثانية سيمش أفرادها في خطر مستمر فيمكن أن يكونوا ضحية للناس الآخرين بدون اللجوء إلى القانون، وأن أعضاء المجموعة الأولى أحسن حالا من أعضاء المجموعة الثانية فأعضاء المجموعة الثانية يعيشون في الحقيقة حالة الطبيعة كما يصفها هوبز Hobbes بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع انهم لا يتصرفون طبقا لقواعد معينة عندئذ سيكون هذا في غير صالح كل عضو في المجموعة .

وعلى الأقل فإن التصرف تبعا للقواعد سيكون في صالح كل عضو في المجموعة في أغلب الأحوال - فمثلا من صالحى أن أكون شريفا لأنتى عندما أكون أمينا أنال إحترام الآخرين وسيثقون بى في العلاقات الشخصية والمعاملات التجارية ومن صالحى الامتناع عن الاعتداء على الآخرين لأنتى إذا كنت أسبب خسارة للآخرين فمن المحتمل أن يتم القبض على ويسجنونى بالإضافة إلى أنه سيكون لدى أصدقاء قليلون إن وجد الأصدقاء الحقيقيون

مع ذلك قد لا يكون من صالحى الشخصى أن أعيش بالقواعد في كل المناسبات فلنفترض مثلا أن تطبيق القانون مزاح أو أنتى يمكن أن أقدم رشوة للموظفين المسئولين وأستطيع من خلال ذلك أن أسلب منك مسالا شخصنى وأكون متأكدا جدا أنه لن تسم عما كنى على إرتكابى لهذه الافعال عندئذ قلما لا أمرق ولا أرشى الآخرين إلا ينبغي على عدم إرتكاب مثل هذه

الحرائم ليس لأنها لا تحقق مصلحتي الشخصية ولكن لأنها تعمل ضد مصالح الجماعة ككل أو بمعنى آخر ضد المصالح العام ؟

إن الإجابة على السؤال لماذا يجب أن أكون أخلاقيا ؟

أصبح الآن واضحا وذلك رغم أنني أعتقد أن هناك من الناس من يطلب مبررات أكثر ولنسمع ولنقرأ معا هذا الحوار .

— لماذا يجب على أن أساعد شخصا آخر عندما لا يكون من مصلحتي القيام بهذا العمل ؟

— لأنه من مصلحتنا المتبادلة أن نساعد الآخرين .

— أعرف ذلك ولكن ما يهمني في ذلك إذا لم يكن من مصلحتي تقديم المساعدة .

— ولكن ألا تريد أن أعيش تبعا للقواعد التي وضعها المجتمع من أجل المصالح المتبادلة لأعضائه ؟

— ليس عندما تكون هذه القواعد ضد مصلحتي .

— لقد عاش الناس الآخرون بالقواعد وضعوها من أجلك حتى عندما لم يكن من مصلحتهم القيام بهذا العمل .

— أعرف ذلك .

— إذا لم يفعلوا ذلك لكان من المحتمل لك أن لا أجدها هنا كي أخبرك بما حدث .

— أنا أعرف ذلك أيضا .

- عندئذ ليس من العدل أن تقدم المساعدة للآخرين حتى لو كان ذلك ضد مصلحتك أحيانا .

- ربما يكون ذلك معقولا ولكننى لا أرى السبب الذى يدعونى إلى القيام بهذا الفعل لذا فليس ذلك معقولا .

- ولكن إذا ضحوا من أجلك عندما أصبحت مساعدة والآن ننظر حولك وتخلي عنهم عندما تموزم مساعدتك .

إن ما تقوم بعمله ما هو إلا تطفل .

- نعم اننى متطفل ولكننى إن أحمل ما هو ضد مصلحتى .

- اننى لا أقول إنك ستمل ذلك ولا أقول لك انك يجب أن تمل ذلك .

- ولكنك ما زلت لم تقدم لى حتى الآن سببا معقولا لماذا يجب لى ذلك ؟

- لأنه من الصواب لى هناك إجابة أخرى يمكن أن تقدمها لهذا الموقف الجنونى ؟

- سيقول بعض الناس عن هذه النقطة أنظر ليس هناك مبرراً آخر يمكن أن تقدمه لهذا الغرض .

لماذا يجب عليه أو على أى فرد آخر أن يتصرف تصرفا أخلاقيا فكل ما نستطيع عمله هو توضيح القضية التى تدعو الناس أن يتصرفوا تصرفا أخلاقيا فربما يساعده هذا أن يتصرف تصرفا أخلاقيا وهذا كل ما يمكن أن نعمله له .

دعنا نحاول ان نسأل ما الذى يثير الناس بالفعل إلى اداء افعال اخلاقية ؟ إن الإجابة بسيطة تقريبا هى أن الناس يفعلون افعالا صائبة من بين تنوع واسع من الدوافع ، واحيانا يؤدونها من نابع الاهتمام بالذات مثل الإهتمام فى الحصول على الأثابة او جعل شخص ما يرد الفضل كى يصبح مقبولا إجتماعيا ، واحيانا ما تؤدى هذه الأفعال من دافع او رغبة صادقة غير انانية لمساعدة شخص ما بدون انتظار أى ائابة او مساعدة مقابل ذلك ومن خلال الرغبة فى القيام بالعمل الصالح لأن هذا فقط سيزيد من الخير فى العالم وليس لأى سبب آخر .

خامسا
الخير العام

الخير العام

إذا لم نهم بدراسة الخير لصالح فاعله ، نغفر من ذلك الذي سنهم به ؟ فإرد
الطبيعي جداً هو : خير كل فرد . « فإذا لم يكن خير شخص عن الآخر ،
عندئذ فلماذا لا يكون خير جماعة عن جماعة أخرى ؟ وإذا لم تكن خير جماعة
عن جماعة أخرى ، فلماذا لا يكون خير الجماعة كلها التي تكون الجنس البشري ؟
ومادام المرء قد اعترف بأن الخير الخاص للفرد ليس هو الاعتبار الوحيد ،
فهناك الخير العام : خير جميع الأفراد . ذلك النوع من الخير الذي تبنته النظرية
الأخلاقية المعروفة باسم « مذهب المنفعة Utilitarianism » .

يقول مذهب المنفعة كما هو الحال عند « بنتام » مثلاً « أننا يجب أن نسعى
إلى تحقيق أكبر قدر من اللذة لأكثر عدد من الناس » فهذا هو ما يحقق سعادة
أو خير الأغلبية . لكن يبدو أن مثل هذه العبارة مضللة للغاية ، لأنها تبدو
كأنها تلمس العذر للأغلبية في فرض آرائها على الأقلية . والواقع أن هذا لم
يقصده « بنتام » ، ذلك أن ما كان يقصده ببساطة هو أنه كلما كانت هناك
كمية خير أكثر في العالم ، كلما كان ذلك أفضل .

وعلى أي حال إذا كان المرء يعتقد بأن هناك أشياء أخرى غير السعادة لها
قيمة في ذاتها مثل المعرفة والجمال والصفات الأخلاقية ، فلن يحرص المرء معادته
على السعادة فقط وسيبحث عما يحقق أقصى قدر من الخير من أي منبع . ولقد
أطلق « مور » على هذا التفسير مذهب المنفعة المثالي Ideal Utilitarianism ،
وأحياناً يطلق عليه بصورة أكثر دقة « مذهب المنفعة الجماعية Pluralistic
Utilitarianism » فالإختلاف بين المذهبين أقل مما قد يعتقد به المرء ويتم

تجاهل هذا الفرق في أغلب السياقات العملية، فها يعتبر خيراً هنا بعد خيراً هناك .
ومن هنا سوف نبعث مذهب المنفعة كما كتبه وطوره «جون ستوارت مل»
واضعين في إعتبارنا أن مذهب المنفعة العامة يرادف مذهب المنفعة الجماعية ،
كما يرادف الخير في ذاته الوحيد وهو السعادة .

النظرية التنفعية The utilitarian theory

١ - أصبحت النفعيون يصدد الأفعال الصائبة والمخاطئة وهم يقصدون
بذلك الأفعال الطوعية أو الإرادية وليست الأفعال اللاإرادية كاهتزاز الركبة
حتلا نظراً لأننا لا نستطيع التحكم في مثل هذه الأفعال . ويمكن تعريف الفعل
الإرادى بأنه فعل صادر عن إرادتنا الحرة نتيجة لاختيارنا ، فهو يتم عن تعمد
سابق ، أو يكون نتاج هذا التعمد فعل إرادى ، فيبغى أن تتم عملية تعمد
سابق أو أنه جنبغى أن يكون هناك ناتج التعمد . فإذا رأيت ضحية حادث سيارة
على حى الأرض ، فقد تندفع إلى نجدة في الحال دون أن تستغرق في حمية
تأمل أو تعمد ، ومع ذلك يكون فعلك إرادى إذا إخترت أن تجاهله ، فأنك
بذلك تكون قد تصرف بصورة مختلفة . فعلى الرغم من أنك لم تمنح فيه
مسبقاً إلا أن العمل كان داخل إطار تحكمك فيه .

٢ - ليس هناك أفضلية للسعادة القريبة على السعادة البعيدة ، فإذا كان
الفعل (A) سهولاً مقداراً معيناً من السعادة الآن وكان الفعل (B) سهولاً
مقداراً مضاعفاً من السعادة في العام القادم ، فأنغى يجب أن أقدم على الفعل (B)
على الرغم من أن آثاره مازالت بعيدة ، ذلك لأن منظور البعد لا يؤثر على
السعادة مطلقاً ، فهى تظل صالحة في قيمتها الذاتية غداً أو للعام القادم كما هى
عليه اليوم ، ويجب على المرء أن يتفاضل عن مقدسار ضئيل من الخير في قيمته

الذاتية الآن من أجل الحصول على مقدار أكبر في المستقبل (بالطبع غالباً ما تكون السعادة البعيدة أقل تأكيداً في حدوثها وحينئذ يجب أن نحتار في هذه الحالة (A) ليس لأنها فورية أكثر، ولكن لأننا نتوقع حدوثها بصورة أكبر).

٣ - يجب الأخذ بعين الاعتبار التماسه جنباً إلى جنب مع السعادة، فنفترض أن الفعل (A) سيولد في وحدات من السعادة وبدون تماسه تماماً، وسيولد الفعل (B) عشر وحدات من السعادة وعشر وحدات مثلها من التماسه، فسوف يتم تعجيل (A) نظراً لأن السعادة الصافية التي لا تشوبها شائبة أى الناتج الكلى بعد طرح التماسه أكبر في (A) من (B)، فهي حسنة في (A) وصنفر في (B). وهكذا فالمعادلة أو الصيغة القائلة « ينبغي أن تعمل ماسيولد أكبر مقدار من السعادة » ليست معادلة دقيقة تماماً، يجب أن تعمل ماسيولد أقصى قدر من السعادة الصافية. وهذا التعديل هو ما سنقصده فيما بعد عندما نتحدث عن « توليد أعظم مقدار من السعادة »، وستفرض أن التماسه قد أدخلت في الحساب الكلى.

٤ - وليس من الدقة في شيء أن تقول أنك يجب أن تعمل دائماً ما يؤدي إلى أعظم توازن في السعادة مع التماسه لأنه قد لا يكون هناك مثل هذا التوازن في أى بديل موجود لتعاقبه، فقد يضطر إلى إختيار أخف الشرين، فإذا كان الفعل (A) ينتج عنه خمس وحدات من السعادة وعشر وحدات من عدم السعادة والفعل (B) ينتج عنه خمس وحدات من السعادة وخمس عشر من التماسه، فيجب عليك إختيار (A) ليس لأنه يولد أقصى مقدار من السعادة (فكلاهما يولد مقداراً متساوياً من السعادة) وليس لأن هناك توازناً أكبر بين السعادة والتماسه في (A) ولكن لأنه على الرغم من أن كلا من (A)

و (B) يولد مقداراً أكبر من النعاسة على السعادة ، فينتج أن (A) أفضل من (B) لأنها ذات وحدات نعاسة أقل . وهكذا يجب أن نقول « أفضل هذا الفعل الذى يولد أعظم قدر من السعادة وأقل قدر من النعاسة » .

٥ - لا يجب على المرء الافتراض بصواب فعل تيمناً لرأى مذهب المنفعة لأنه يولد سعادة أكبر من النعاسة في نواتجه السلبية ، فإذا خرج المرء بهذا الافتراض فسيكون من الصواب أن يعذب عشر رجال عتمة من بشرط أن يؤدي هذا إلى تزايد عدد أكبر من الرجال . وافترض أن هذا التعذيب سيبيح عنه موتهم حيثئذ تكون الكارثة أكبر .

٦ - عندما يكون لديك إختيار بين السعادة لنفسك على حساب الآخرين أو تحقيق سعادة الآخرين على حساب سعادتك ، فأبها تختار ؟ فأنت تختار تيمناً للمعادلة النفعية أى بديل ينتج المقدار السكى الأكبر للسعادة العنافية ، كما وصفناها بالضبط . فإذا كانت السعادة العنافية أكبر في البديل المفضل لديك فانك تنبئ هذا البديل والمكس صحيح . ويقول « مل » : ان السعادة التى تشكل المعيار النفعى لما هو صواب فى السلوك ليست سعادة الماعل وحده ولكنها سعادة كل المعنيين بذلك . فذهب المنفعة يتطلب من الإنسان أن يكون محايداً جداً وخالى الغرض ، تزيها ، ومشاهداً حيادياً . وإذا قلنا وذكرنا هذا الكلام بأسلوب مختلف كأن نقول : يجب ألا تتجاهل سعادتك من حسابك ولكن لاتعتبرها أكثر أهمية من سعادة أى فرد آخر ، فأنت تعتبر واحد ، وواحد فقط ، مثل أى فرد آخر . وهكذا إذا كان الفعل (A) يولد مقداراً كلياً صافياً من السعادة لمائة والفعل (B) يولد حساً وسعين ، فان (A) يعد فعلاً صافياً حتى لو كان سيسعدك شخصياً الفعل (B) وهنا يجب أن يسكون

إختيارك محايداً ، وألا تتعامل من أجل سعادتك على هذا الفعل الذى هو ضد سعادتك ، ويجب أن يكون إختيارك منزها عن الغرض تماماً وأن تطبق مبدأ أعظم مقدار كلى للسعادة لأكبر عدد من الناس ، لا أن تطبق مبدأ سعادتى حتى ولولم يشاركنى فيها إلا القليل النادر من الناس.

وكما رأينا فى علم الأخلاق الأناني، فإن واجبك الوحيد هو تنمية مصلحتك بقدر المستطاع ، ويجب أن تكون متأكداً تماماً ، بأن ما تقوم بعمله سيوفر لك سعادة حقيقية (أو أى شئ آخر تشمله فى مصلحتك) فأنت لا تختار فقط ما تعتقد أنه سيسعدك فى هذا اللحظة ، ومن ناحية أخرى فإنك تضحى باهتمامك كلية من أجل إهتمامات الآخرين ، طبقاً لما يقرره علم الأخلاق الايثارى . ولكن علم الأخلاق النفعى ليس أنانياً أو إيثارياً ، فهو علم أخلاق شمولي « Universalistic » لأنه يهتم بمصالحك بالتساوى مع مصالح أى فرد آخر ، فأنت لست عبداً للآخرين والآخرين ليسوا عبيدك أيضاً .

وفى الواقع هناك أمثلة لا يمكن حصرها يكون فيها الفعل الذى يطالبك به مذهب الأنانية الإلحاق متشابهاً مع الفعل الذى يتطلبه منك مذهب النفع لأنّه غالباً ما يكون الفعل الذى يحقق سعادتك ، يحقق سعادة الآخرين أيضاً ومن خلال تنمية رفاهيتك أنت ستتم تنمية رفاهية الآخرين أيضاً . إن مذهب النفع لا يوصى بالتضحية بالذات إلا عندما يتمز تحقيق مصالحك ، فحينئذ عليك بالتضحية لأجل تحقيق سعادة الآخرين . وعندما تتعارض المصالح فليكن أن تزيد مصلحتك مقابل المصلحة العامة ، فإذا كنت من ناحية تستهلك كل وقت دراستك (وهكذا تضحى بدرجةك وربما بالدرجة الجامعية) فى زيارة عمك المريضة لأنها تريد منك زيارتها، فانه من المحتمل أن يكون من الأفضل لك أن

تقضى وقتك في الاستذكار . ولكن من ناحية أخرى إذا كان سينتج خير أكبر لا يمكن إنكاره من خلال تضحيتك، إذا كان مثلاً ، والدتك تحت وطأة المرض وليس هنالك شخص آخر موجود للعناية بها ، فقد تضطر إلى ترك الدراسة لمدة نصف عام كي تعنى بها .. وعند تضحي في مناسبة ما يواجهك الفهم المرتبط بحياتك نفسها من أجل قضية ما عندما تستحق هذه القضية أن يضحي الناس من أجلها . ولكن ينبغي أن تتأكد أولاً تمام التأكيد بأن تضحيتك ستولد في الواقع الخير الكبير المقصود وإلا فأنك تلقى بحياتك في المهلاك عبثاً ، فينبغي عليك أن تتصرف بعين مفتوحة وليس تحت تأثير سحر أو جاذبية الاستشهاد أو الإنصاف .

وبما لا شك فيه أن الأخلاق النفعية تقرر بأن في البشر قوة التضحية بأعظم خير ذاتي لديهم في سبيل مصالح الآخرين ، ولكن الأخلاق النفعية ترفض الاعتراف بأن التضحية صالحة بذاتها ، فالتضحية التي لا تؤدي إلى سعادة الآخرين تعتبر تضحية مابغة ، ذلك لأن النوع الوحيد المقبول من إنكار الذات هو تحقيق السعادة أو الإغداد لبعض وسائل السعادة للآخرين ، سواء للبشرية جمعاء أو للأفراد الداخلين في إطار المصالح الجماعية للإنسانية .

ومن ثم يكون من النبيل أن تكون لديك القدرة على التنازل عن نصيبك من السعادة أو فرصتك في الحصول عليها ، إلا أن هذا التنازل ينبغي أن يوجه من أجل غاية ما السعادة أو الفضيلة أو الخير بصورة أعظم للآخرين ، وإلا لأصبح ذلك التنازل وتلك التضحية هراء لا جدوى منه .

٧ - يمكن رؤية الطامح العام لعلم الأخلاق النفعي في أفضل صورة من خلال إقناعهم بمحر القواعد الأخلاقية ، حيث يزيد علم الأخلاق النفعي القواعد

الأخلاقية التقليدية. « لا تقتل » ، « لا تكذب » ، « لا تسرق » .. الخ ويمسك بالقياس التالي :-

الفعل الذى ينشر أقصى قدر من السعادة صائب
هذا الفعل ينشر أقصى قدر من السعادة
∴ هذا الفعل صائب

وعلى ذلك فتبعا للمذهب المنفعة فإن القواعد الأخلاقية التقليدية يتم تبريرها في الجانب الأكبر منها لأن إتباعها سيستج عنه أفضل النواتج أكثر بكثير جداً من خرقها .

٨ - نظر لأنه يصعب علينا قياس نواتج أفعالنا وبخاصة عندما تتضمن أناساً كثيرين ، وتمتد إلى المستقبل البعيد ، فإن النفعي المتمرس غالباً ما يواجه بأصعب قضية ، وبطبيعة الحال فعند هذه الصعوبة ليس عينا في النظرية ذاتها نظراً لتعدد العالم وتداخل أحداثه ، وتشابك نتائجه .

ومرة أخرى نؤكد بأن المبدأ النفعي مبدأ سهل جداً ، وما هو صعب هو تطبيق هذا المبدأ على مواقف محددة ، وإكتشاف أى مسار للفعل سيولد أقصى خير في قيمته الذاتية . فتطبيق المبدأ صعب بصفة خاصة في مواقف مثل المواقف التالية :

(أ) عندما يكون تقدير الاحتمالات صعباً أو مستحيلاً : شعص غرق رغم وجود كائن بشري في المنطقة لا يجيد السباحة . فالفشل في إجادة السباحة لا يعد جريمة ، ومع ذلك فقد تكون لديه نواتج مهلكة أكبر من الكذب أو السرقة . فهل يكون من واجب كل فرد أن يجيد السباحة إجابة تامة لكي

يمكن من إنقاذ حياة فرد يفرق، إن ذلك سوف يستغرق أوقات عديدة دون عمل أى شئ. آخر ، وبالمثل يجب على المرء تعلم الهندسة الكهربائية لكي تكون هناك فرصة في يوم ما إلى انقاذ فرد يعمل في محطة طاقة كهربائية .

(ب) في رواية « نيقولامرسر » البحر القامى The cruel sea تعرض قائد سفينة بريطانية في الحرب العالمية الثانية لموقف كان عليه فيه إنقاذ العديد من الأحياء البريطانيين المائمين في البحر ولكن شبكة الرادار أشارت إلى وجود مادة أو شئ ما تحت الماء (ربما تكون غواصة) وأسفل البقعة ذاتها التي كان الرجال يلهثون فيها في الماء ، أنه يرغب التضحية ببعض الرجال لكي يتخذ الآخرين ، لماذا فعل ؟ وما هو تقييم فعله ؟ .

(ح) عندما صادفت رحلة سكوت Scott الشهيرة إلى المحيط المتجمد كارثة ، كانت الفرصة الوحيدة للنجاة هي الوصول إلى الساحل على القور . ولكن حدث أن أصيب أحدهم واضطروا إلى حملته على نقالة على الرغم من أن هذا التأخير عرقل - بصورة خطيرة - كل فرص البقاء ، وقد قرر قائد السفينة ألا يصحى عن الرجل حتى لا يموت . وكانت النتيجة أن مات الرجال كظم متجمدون .

(د) عندما تكون الوسيلة الوحيدة لتحقيق خير عظيم وسيلة شريرة ، فهل نطلق المثل للميكافيللي المعروف « الغاية تبرر الوسيلة » ؟ قد يقال أن ذلك لا بد من تقييمه أولاً ، لكنني أعتقد أن الوسيلة إذا كانت شراً في ذاته ، فينبغي أن نترك هذا الأمر . ولكن أنظر في هذا المثال : تنفجر ثورة في إحدى الدول التي قهرها الفقر ويحكمها طاغية ، أهداف الثورة هي السلام والخير للجميع وحكومة ديمقراطية وإعطاء كل ذي حق حقه ، ولكن لكي تتحقق هذه

الغاية بضمطر آلاف من الناس إلى التضحية بحياتهم من خلال ثورتهم ضد جيوش الطاغية . وعلى الرغم من ذلك تستحق الغاية التحقيق بهذه الوسائل وهذا ما يتفق عليه الثوريون ، ولكن إذا ظهر عدم كفاية هذه الوسيلة ، فعلى آلاف من الناس الآخرين أن يضحوا بحياتهم لجعل هذه الغاية ممكنة ، فجيوش الملك أقوى مما كان متوقعا لها وتحدث المقاومة للثورة في أنحاء وزوايا غير متوقعة . ولكن ما يزال الثمن مستحق الأداء ، نظراً لأن هناك آخرين قد فقدوا حياتهم في هذه القضية ، ولذلك يتم دفع الثمن ولكن ما تزال الأشياء لا تحدث كما هو مخطط لها ، فتكثر حالات القتل بالجملة ، وإذا نجحت الثورة ، فقد يتم إعدام المعارضين بكل قوة ، وقد تتحول الدولة بعد ذلك إلى دولة بوليسية . والواقع أن تلك القسوة لم تتبلور في بداية الأمر ولكن ثم التضحية بحياة كثير من الأفراد . إلا أنه عند هذا الوقت يمكن القول بأن الوسائل التي استخدمها رجال الثورة لم تكن سليمة بحيث تحقق الغاية المنشودة ، فأولئك الذين تعمدوا على أنفسهم بإعدام الآلاف من إخوانهم في الإنسانية من مواطنينهم أصبحوا معادين على القتل ، وتشربوا بالسلطة التي اكتسبوها جديداً وتعبدوا على طلب أي ثمن كي يحتفظوا بأنفسهم في السلطة إلى حد أنهم لم يعودوا قادرين على تسييب (أو حتى يرغبون أكثر) الغاية التي ضحوا من أجلها هذا العدم الأرواح ، وإذا تخلوا عن السلطة الآن وارتكروا إلى الدولة البوليسية ، فسوف يتم إعدامهم أنفسهم على أيدي خصومهم ، فالثوريون قد تفمروا والوسيلة التي استخدموها لتحقيق هذه الغاية هي الشيء نفسه الذي غيرهم والنتيجة هي فقدان كثير من الأرواح وقيام الكثير بالأعمال البطولية من التضحيات ، ولكن الغاية التي كانت كل هذه الأشياء وسائل لها لم تظهر على وجه الإطلاق وطالما تكررت هذه التضحية العائثة بصورة مستمرة في

التاريخ الإنساني إلى حد أن العميين سيقولون أنه ينبغي على المرء أن يتوقف لحظة وخاصة ذلك المرء الذي يعتقد أن الغاية تستوجب الاستحقاق وهي تدور الوسيلة المأخوذة لتحقيقها . ومع ذلك لازلنا نجد من يقول بأن « الغاية تبرر الوسيلة » مبدأ ينبغي عدم إتباعه في المجال الأخلاقي .

(هـ) عندما تكون جزءاً من نظام تحيطة الشرور ، فهل يمكنك بمفردك إتخاذ موقف ضد النظام بحيث يؤدي هذا الموقف إلى ما فيه صالحك ؟

(١) تقاعدت عن العمل ولم تعد قادراً عليه ، ولكيك تتقاضى دخلاً معقولاً من أرباحك من هيئة معينة ، وتكتشف أن هذه الهيئة تحصل على أغلب دخلها من دماء سكان الأحياء الفقيرة ، ويتقاضون منهم إيجارات تعمل إلى ٨٥ ٪ من جملة الدخل ولا يقدمون لهم أى تحسينات في المقابل .

لاشك أن هذا الاكتشاف يصدمك وحين تتحجج فقد يسخرون منك وإذا بت رصائدك في هذه الهيئة التي تدفع جيداً ، فانك بذلك تقضى على مصدر دخلك الوحيد . ومن ناحية أخرى فانت تتمتع بنظراً لأنك لا تستطيع عمل شيء أو تغيير سياسات الهيئة ، فلماذا لا تنفصلي عن هذه الإساءات أفضل من التضحية بنفسك دون طائل ؟ ومن ناحية ثانية فقد يطرأ على ذهنك أنه إن يتم علاج أى فساد إذا لم تواجه تلك المواند هجومًا عنيفاً .

(٢) لقد تم تدريبك تدريبات مكثفة في وظيفة حكومية ، وتستهدف جهة عملك أن تفعل أقصى جهد وطاقة لديك في هذه الوظيفة ، ولكيك تعهدم إذ تجد الرشوة والفساد منتشران بطريقة مرعبة ، فهل تحاول إصلاح هذا الوضع ، لو حاولت ستطرد من عملك ويحل غيرك محلك ، لماذا تفعل ؟ هل تبقى وسط هذا الفساد وتغير إليه جراً ، أم ماذا تفعل بالضبط ؟

(٣) فى رواية « اىروين شو Irwin Show » الاسود الصغيرة The young lions تدرب الجندى الألمانى وأصبح ماهراً ، لكنه فزع حينما صدر الأمر اليه بقتل الأحياء فى الجيش البريطانى فى صحراء المعركة ، وذلك بدلا من أسرم كما تنص عليه معاهدات « جنيف » ، وبتسايه الفزع أكثر عندما يرى حجرات الغاز والوسائل الأخرى للائناء الجماعى، والأحياء الشاحجون فى معسكرات الإعتقال ، إنه يريد أن يتبعد عن تلك الوحشية البهيمة ، فيقرر طلب الانتقال لمرع آخر فى الخدمة العسكرية ، لكن هذا الانتقال لن يحقق القضاء على هذا النظام ، فربما يحل محله المتلذذ بالقسوة فى هذه الوظيفة وربما يواجهه محاكمة عسكرية وموت محتمل . وهناك تشابه كبير فى المشاكل التى تواجهنا عند تطبيق المبدأ النفعى على للتفصيلات التجريبية المعقدة بصورة معيرة .

وعلى أية حال يمكن أن نقيم تمييزات قليلة قبل إكتمال عرضنا لمذهب المنفعة ، فبما لمذهب المنفعة ، فإن التراما هو أداء الفعل الذى سيولد أقصى مقدار من الخير فى قيمته الذاتية . ولقد رأينا من قبل مقدار الصعوبة غالباً فى معرفة هذا العمل . ولكن تنشأ الآن مشكلة أخرى ، ليست كثيراً من نواتج أفعالنا خارجة عن نطاق التحكم فيها تماماً ، ولو كان الأمر كذلك ، فكيف يمكن أن يقال عنا أننا نتصرف خطأ فى حين أن هذه النواتج تظهر بصورة مختلفة عما نتوقعه تماماً ؟ فأتى أقود سيارتى ، مثلاً ، وأرى عمق الكبرى تسير على الرصيف ، فأعرض عليها أن أوصلها إلى المكان الذى تريد الذهاب إليه نظراً لأنه من السير عليها السير ، وفى أثناء الطريق إلى منزلها تصطدم سيارته سائق سكرى بسيارتى وتصاب عمى الكبرى نتيجة لذلك . فهل كان خطأ

مضى أتى قـت بـوصـيلـها وكـيـف أـتـم : أتـى نـصـرـت نـصـرـاً خـاطـئاً مـع أن الحـادـث لم يـكـن مـن صـنـمـى ومـع اتـى لم أـكـن أتـوقـع أو أتـنبـأ به ولم يـقـع إـمـالـاً مـن ؟

ومن ثم يجب أن نفرق الآن بين « الواجب الموضوعى » و « الواجب الذاتى » ، فواجب الموضوعى Objective هو توليد أقصى قدر من الخير بقدر المستطاع ، ولكن غالباً ما يتطلب واجبنا الموضوعى معرفة تفصيلية عن الظروف والنتائج أكثر مما هو متاح لنا وقت حدوث الفعل ، ولذلك فإن أفضل ما يمكننا القيام به هو واجبنا الذاتى Subjective بالتحديد ، ذلك الفعل الذى كافى من المحتمل حدوثه فى مثل هذه الظروف بأكبر قدر من الاحتمال لتوليد أقصى قدر من الخير ، فمثلاً الفعل الذى عرضت فيه أن أوصل عمى للسكركى قد تم من الناحية الذاتية فى ظروف فيها احتمال أكثر لتوليد نتائج صالحة ويظل مثل هذا الاحتمال صادقاً على الرغم مما يظهر فيما بعد ، كأن ركوبها معى كان أهدأ ما يكون عن تحقيق الخير لها . ورفض قائد السفينة فى رواية نيقولا مونسارت « البحر القامى » أن يأمر بإيقاف السفينة لالتقاط الأحياء كان محتمل أن يكون فعلاً صائباً من الناحية الذاتية فى مثل هذه الظروف ، على الرغم من ظهور حقيقة عدم وجود غواصة العدو فيما بعد تدمر السفينة إذا توقفت . وبنفس الأسلوب إذا قلت فى منتصف شهر مايو أنها لا تتحمل أن تخطر الثلج غداً ، فالحكم الصادر بعد صادقاً على الرغم من أنها قد تخطر فى اليوم التالى . ونظراً لأننى لست عليا بكل شئ ، فلا أستطيع عمل شئ سوى أن أقدم أفضل دليل عندى فى هذا الموقف من إحصاءات الأرصاد الجوية . ومن جهة أخرى إذا أوصى الجراح بإجراء عملية القلب منذ عشرون

عاما ، لكنت توصيته مساوية لقتل المريض . ولكنه إذا أمر بإجراء جراحة في القلب اليوم ، فانه بذلك الأمر قد أوصى بأفضل مسار محتمل للفعل مع الافتراض بأن أفضل دليل متاح يشير إلى أن إجراء العملية في حالات مماثلة كانت أفضل أسلوب لعلاج وإراحة الحالة لدى المريض . ومن هنا كانت توصيته صادرة عن جهل واضح أو عن إهمال خاصة وأن هذه الحالة كانت تستجيب بصورة أفضل للأنواع الأخرى من العلاج . إن هذا الجراح قد أدى واجبه الذاتي على الرغم من وفاة المريض ، ولكنه لم يكن يؤدي واجبه الموضوعي (وفي مصطلح أقل اعتباراً ومع ذلك أوضح « لبرانرند واسل » لقد أدى الطبيب أكثر الأفعال حكمة ولكن ليس أكثرها خطأ) . إن واجبنا الموضوعي ليس في يدنا دائما ، نظراً لأنه يعتمد جزئياً على الظروف الخارجية عن معرفتنا أو تحمكتنا .

ومن ثم فإن الحديث عن الواجب الموضوعي مادة ما يحدث في المواقف الرسمية بعد أداء الفع ل وبعد معرفة أغلب نتائجه ، والحديث عن الواجب الذاتي يحدث مادة قبل أن يحدث الفعل على ضوء الدليل المتاح في ذلك الوقت .

هل نحن نحكم على فعل ما على أساس موضوعية الواجب ؟ الواقع أننا أحياناً نفعل ذلك ، فقد نقول مثلاً ، بعد قيادتك للسيارة في مهمة عاجلة أنه كان الصواب لك المرور من تلك السيارة التي كانت تعبر التل ، لأنه كما ظهر لم تكن هناك سيارة قادمة على أي حال ، ولذلك نحن قد وصلنا إلى مكاننا أسرع بكثير . وكما حدث ، كان الفعل صائباً من الناحية الموضوعية لأنه أفضل النتائج . ولكن ما يزال الفعل غير ذلك من الوجهة الذاتية لأنه لم يكن هناك أسلوب لمعرفة ما إذا كانت هناك سيارة قادمة من الاتجاه المضاد ، وإذا كانت سيارة

قادمة ، فإنه من الممكن وقوع حادث خطير . ومن المحتمل أن يقول المراقبون حتى في المناقشة الرسمية أنه لا يحق للسائق أن يمر على التل ، لأنه بقيامه بهذا العمل فإنه يخلق كارثة محتملة ويغامر بحياة الآخرين وأيضاً حياته .

وهناك واجب من نوع ثالث وهو ما يطلق عليه « الواجب المفروض » ، وهو لا يعنى فرض الواجب على الإنسان . ولكن الواجب المفروض وبالتحديد ليس هو واجبك ولكن ما تعتقد أنه واجبك وبالطبع ما تعتقده قد يكون خطأ . فإذا ما كنت ، مثلاً ، تعتقد أن من واجبك إرسال طفلك إلى ملجأ لأنك تريد القيام برعايته بعد ذلك ، أو أنك كنت تعتقد أنه من الواجب عليك التصويت من أجل المرشح (x) لأنه يؤكد على المنتخبين أن كل شيء على ما يرام ، وهذا ما تحب أن تعتقده على أية حال ، أو إذا اتخذت قرارك على أساس جهل وقساسة يمكن تجنبها ولم جراً . وقد تعتقد أن هذا هو الفعل المعنى من واجبك ، ولكن إعتقادك هذا قد يكون خطأ ويمكن توجيه اللوم اليك بسبب قيامك به كما بينا .

والآن ينبغي أن نذكر فرقا أو تمييزاً آخر لكن نستكمل به وصف مذهب المنفعة ، فنحن لم نحدث بعد إلا من مذهب المنفعة وعن الأفعال النفعية ، ولكننا لم نقل شيئاً عن الدوافع التي تؤدي إلى هذه الأفعال ١ ومتى يكون الدافع خيراً ومتى يكون شراً ؟ إن أفضل الدوافع طبقاً لوجهة نظر النفعي هي تلك الدوافع التي ينتج عنها بصورة أكثر أفعالا صالحة ، فإذا قدمت مساعدة ما لية الفقير نابعة من المظهر والتظاهر والتفاخر فقط لبدت أقل مما كنت سأفعله بدافع الاهتمام الصادق من أجل رفاهيته وحسب . لماذا ؟ لأننى إذا ساعدته فقط من أجل السبب الأول ، فسوف أصعل ذلك عندما يراى الآخرون فقط ، ولكن إذا ساعدت للسبب

الثاني واني سأقوم بأداء العمل من تاج الاحسان والشفقة حتى في حالة غياب الآخرين . وهذا يجعل تمشى الفش والحداع أمراً أكثر إحتيالا . فالنفعي يحكم على سمات الشخصية بنفس القدر الذي يحكم به على الدوافع . وتعتمد سمات الشخصية المرغوب فيها (الفاضلة) والغير مرغوب فيها (الشريرة) على نوع الأفعال الصائبة والغير كذلك . هذا من جهة ومن جهة أخرى كلما أدت الأعمال إلى رفاهية الآخرين كلما كان صاحبها خيراً بالمعنى الأخلاقي .

الاعتراضات والتعليقات

هناك الكثير بالنسبة للمعتقدات الأساسية لـم الأخلاق النفعي ، ولكن لم تسلم النظرية دون توجيه نقد إليها . وسوف ندرس الآن بعض الاعتراضات على النظرية النفعية التي قام النفعيون بالرد عليها بأنفسهم ، وبعد ذلك ستقوم بتناول بعض التطبيقات لـم الأخلاق النفعي في المواقف العملية ، كما ستدرس في المصطلح اللاحقة بعض النظريات الأخلاقية التي تعارض مذهب المنفعة وأسس اعتراضاتهم .

١ - ثلاثة أفراد بالآخرين :

الاعتراض الأول : ألم يتحول المذهب النفعي إلى عبث من خلال حقيقة استخدام كل فرد له لكي يقدم إستثناءات لصالحه ؟ ألن يحسب كل فرد في النتائج المحتملة لكل أفعاله حتى تؤثر في صالحه ؟ وما دمت قد تركت مجال القواعد الأخلاقية الصارمة « يجب ألا تفعل هذا على الإطلاق » و « يجب أن تفعل هذا دائماً » فانك بذلك تكون قد منحت للناس حرية هم عاجزون عن الاستفادة منها . ولكن في داخل إطار سلطتهم في حساب النتائج ، سيميلون إلى فعل ما هو صالح لهم كأفراد .

الإجابة : حقيقى أن الناس غالباً ما يتصرفون تبعاً لهذا الوصف ، ولكن كيف تكون حقيقة خرق الناس للقواعد الأخلاقية إعتراض على النظرية؟ إن أغاب الناس يرتكبون أفعالا مناقضة للديانة المسيحية كل يوم ، ومع ذلك يؤمنون بالمسيحية ، يقول براوننج : « ينبغي أن يتجاوز أمل المرء طموحه ، وإلا لماذا خلقت السماء » فيقدم مذهب المنفعة للناس مثالا أخلاقيا يجب أن يرتقوا إليه قدر الإمكان . فما يحدث فيه أكثر مما نتوقه ومع ذلك فينبغى أن يعرف الناس على الأقل ما هو المثال

ب - تجاهل المبدأ التفضي :

قد يذهب المرء أبعد من ذلك ، أنه لشيء متسق تماماً للتفضي تشجيع الآخرين في ألا يقوموا بوزن النتائج المحتملة لكل فعل فردي، لدرجة أنه يود لو أن الناس جهلوا المبدأ التفضي نفسه وهذا مماثل لما حدث عند أنصار مذهب اللذة حينما قالوا بأننا لنكن نحصل على السعادة يجب أن ننساها . لكن هذا غير حقيقى ، فالتناس يتسمون بالتحيز لصالح أنفسهم طوال الوقت إلى حد أنهم غير قادرين على وزن النتائج المحتملة لأفعالهم بصورة محايدة عند ما تتضمن مصالحهم الأنايية .

الإجابة : بالطبع ، ليس من الضروري أن يكون كل فرد قد سمع عن مذهب المنفعة ، فالمطلوب هو النظر في أفعالهم ، هل هى تناسب المبدأ التفضي أم لا ؟

أما الجزء الثانى من الإعتراض : قد نعلم بأن أغلب الناس لا يؤدون أفعالا صالحة لكن يعملوا على تنمية السعادة العامة للبشر ، ولكن هذا الدافع

ليس مطلوباً ، ما دام الفعل يميل إلى زيادة السعادة فلا يهم ذلك (فيما يختص بالنعصاب) وسواء نتج عن الفعل تنمية أكبر مقدار من السعادة لأكثر عدد ممكن أم لا ، فهذا لا يهم المبدأ النفعي ، إذ أنه لا يهم بأن يكون أداء الفعل مؤدياً إلى سعادة كل الناس ، فهو ليس عادة كذلك .

٣ - هناك الوقت :

مع كل الحسابات المحتملة لتأثيرات الأعمال ، سيبدو أن النفعي المتسق مع نفسه ، عليه قضاء ثلاث أرباع حياته يحسب أى البدائل الموجودة أمامه كى يسعى وراءها ، ولو قضى حياته على هذه الصورة ، فإنه سيستهلك أغلبية وقته دون عمل .

الإجابة : حقيقى أنه تبعاً لمذهب المنفعة يجب عليك تقدير النتائج المحتملة لأعمالك ويجب تقدير هذه النتائج إلى حد كبير أكثر مما يفعله أغلب الناس ، فأغلب الناس ينغمسون فى العدل للعصائب بصورة عمياء وباندفاع دون التفكير فى النتائج ، وخاصة النتائج ذات المدى الطويل ، ولحسن لا يستتبع ذلك أنك يجب أن تقضى أغلب حياتك تحسب النتائج ، ولنفترض أنه تم مواجهتك باختيار بين فعلين (A) و (B) وأنت لا تعرف أيهما يجب أن تقوم بعمله ، فإذا ظلت لساعات طويلة تحسب النتائج ، فأنت لن تعمل (A) أو (B) وسيضيع وقتك فى هذا الحساب .

الواقع أن الإنسان قد اكتسب على مر المصهور خبرة تجعله يميل نحو أفعال معينة ولا يميل نحو الأخرى ، كما أن أخلاق الحياة تعدد بسرعة اختيارنا لهذا الفعل أو ذاك . وهذا يجعلنا نقتصد فى الوقت ولا نضيع ثلاثة أرباعه كما ظن المعترضون ذلك .

د - النعمة ليست مبدأ أخلاقيا :

يذهب المتروكون بأن مذهب المنفعة ليس عقيدة أخلاقية ، وأن النفعي يصرف من متعلق اليقظة وليس من أجل التصرف لجداً أخلاقياً أو انجاء أو عقيدة أخلاقية .

الاجابة : سواء كان مذهب المنفعة غير أخلاقى أم لا فهذا يتوقف بالطبع على ما تقصده بكلمة «اليقظة» ، فالبأ ما تم وصم المنفعة باختصار بأنها مذهب غير أخلاقى من خلال إعطائها كلمة «اليقظة» وانتهاز فرصة الاستخدام الشائع لذلك المصطلح الذى يتناقض مع مصطلح المبدأ ، ولكن كلمة «ملائم» أو «لائق» بالمعنى المقابل لكلمة العيوب ، تعنى بصفة عامة ، ذلك الشيء اللائق لمصلحة معينة لقاعده مثلبا بضحي وزير بمصالح بلده ليحفظ مكانه فى الحكم . وعند ما تعنى الكلمة أى شيء أفضل من ذلك ، فانها تعنى الشيء الملائم مادة لصالح ما . فما هو ملائم أو لائق (عادة) هو ما يكون فى صالحك الخاص (عادة ما يكون على المدى الطويل وليس ليجرد اللحظة الحالية) وبهذا المعنى ياقض ما هو ملائم وما هو صائب لحبقا للمعيار النفعي . فليس من الملائم أن تضحي بعمالك لتساعد أخيك ، وليس من الملائم لامرأة رعاية الأطفال اليتامى المرضى لأختها المتوفاة حديثا لأنها قد تلتقط العدوى ، لأن فى الحالتين لا تكون هذه الأعمال فى صالح الشخص، ولكن إذا كانت مثل هذه الأفعال تزيد من مجموع العادة الإنسانية ، فانها مع ذلك تكون صائبة من خلال المعيار النفعي . وهكذا فهناك فجوة كبيرة بين ما هو لائق وما هو صائب ، وآخر شيء يمكن أن نوجه الإهتمام به للنعمى هو الخلط بين الإثنين .

إن كلمة « العطنة » أو « الحصاة » غالباً ما تستخدم في وقتا الراهن مقابل كلمة « اللياقة » أو « الملازمة » ، فالفعل الحميم هو ذلك الفعل الذي يحقق مصلحتك على المدى الطويل ، ولكن لأن العطنة أو الحصاة مغلفة بالأنانية ، فمناها بعيد جداً عن معنى الصواب والتي تتضمن تبعاً لمذهب المنفعة زيادة الخير في قيمته الذاتية إلى الذروة وليس صالحك فقط .

هـ - المنفعة ونشاطات الإنسان :

إذا مارس كل فرد مذهب المنفعة ، ألا نكون في مجتمع مروجي البضائع؟ وما هو الأمر بالنسبة إلى كل النشاطات الأخرى التي تجعل للحياة معنى ؟ فإذا أخذنا مذهب المنفعة على أنه يهتم بالخير ، ألا يجب علينا أن نهرع إلى العمل الإجتماعي والطب النفعي والأشياء الأخرى التي تساعد إخواننا في الإنسانية ؟

الاجابة : هناك وفرة من المهن الضرورية اللازمة ، وذات منفعة كبيرة وعظيمة ، فتلا لا بد لنا أن نأكل ولا بد لشخص ما غسل الأطباق ، فالأبدى المؤجرة في رعة أو غاسل الأطباق في مطعم وغير هاق لا يشعرون ، إذا أطعنا على مذهب المنفعة أنهم يدعون واجبهم النفعي ، ومع ذلك فهم يؤدون مهاماً لا يستطيع المجتمع أن يعمل بدونها . فتخيل ماسيكون عليه العالم إذا لم يجنى أحد المحصول أو لم يغسل أحد الأطباق ، فالناس الذين يقومون بشغل هذه الوظائف وبخاصه إذا كانوا لا يملكون القدرة أو النبوغ للقيام بعمل أكثر تعقيداً ، والذي يستطيع أناس قليلون الاضطلاع به . من المحتمل أنهم يؤدون واجبهم النفعي من خلال إستمرارهم في أداء عملهم ويمثلون فراغاً يسير وريدا في البناء الاجتماعي الكلي .

وفما يتعلق بالأشياء التي تجعل الحياة شيقة مثل الاستمتاع بالفنون وزيارة المنتزهات الأهلية ، ملذات لا تؤذي مشاعر أفراد آخرين ، فكلها تهضى إلى الخير ، ذلك أننا إذا تخيلنا العالم بدون أدب أو موسيقى كلية فسوف نرى في الحال مقدار تغاؤل السعادة الإنسانية بدونها نظراً لعدم وجود أناس كثيرين في أي جيل يملكون البقرات الخلاقة ، فينبغي العمل على تشجيعهم بكل طريقة ممكنة حتى لو كانوا بعيدين عن مجالات أخرى من حياتهم عن القدوة الحسنة « فواجتر » شخص أناني وإنهازي لا يبحث إلا عن ذاته ولكنه ترك لنا موسيقاه التي يستطيع كثير منّا الاستمتاع بها على أي حال والتي إستمعت بها الأجيال اللاحقة ، إنه منبع متدفق للسعادة الإنسانية أما التعماسة التي سببها للآخرين فهي محصورة في أناس قليلون كانوا موجودين حوله أثناء حياته .

و - المنفعة وحبوبة العواطف .

يبدو أن النفعي هو من نوع الآلة الحاسبة الصماء البكاه التي لا تتأثر بالعواطف والبول والإعجابات . قد يكون حاسباً ممتازاً ولكنه يتسم بالبرود والجلود وعدم التعاطف مع الآخرين .

الاجابة : لقد توقع « عل » سابقاً حدوث هذا النوع من الاعتراض . فلقد كان يؤكد دائماً على أن مذهب المنفعة يجعل الأفراد يتسمون بالبرود وعدم التعاطف إلى حد جود مشاعرهم الأخلاقية ، ووجههم نحو الحساب الجاف لنتائج أفعالهم ، لكن الحقيقة هي أننا لا يمكن أن نقول أن هذا العمل أخلاقي وذلك لا أخلاقي لأن صاحب الفعل الأول شخص حار العواطف متدفقها ولأن صاحب الفعل الثاني بارد الشعور ، فآثر العواطف ، وهذا لم يحدث أبداً في أي

مذهب ، ومع ذلك فذهب المنفعة لا يمنع أحد من أن يتصف بمحبة العواطف
وتدقيق الوجدان .

و - علاقة الإنسان بالحيوان :

الاعتراض : إن مذهب المنفعة يكرس لزيادة مقدار السعادة الإنسانية ولكن
ماذا عن الكائنات الالابشرية وبالحدديد ماذا عن الحيوانات « الدنيا » ؟ بالتأكيد
لا يجب أن نتجاهل هذه الرأيه أيضاً .

الاجابة : الرجل النفعي ملتزم بزيادة مقدار السعادة أينما وجدت هذه
السعادة سواء في الحيوانات أو في الإنسان ، بالطبع إن الكائنات البشريه هي
المخلوقات الوحيدة المعروف أنها تتمتع بالسعادة أو قدرة على إيجاد السعادة
فسواء كانت الكلاب أو الأسماك أو « الخنافس » قادرة على إيجاد السعادة
فهذه قصبة ليست سهلة ، ويميز للنعمى الأستلاف بصدد ذلك دون الإختلاف
على المبدأ ، وأن السعادة صالحة في قيمتها الذاتية مهما كان مكانها ونظراً لعدم
وجود معيار نفعي بصدد هذه النقطة فيمكن أن يتضح هذا الخلاف من خلال
أسلوب الحوار :

فقد لا تكون القطط والكلاب قادرة على تحقيق السعادة ، بالنعمى الكامل
الذى يمكن للكائنات النشربه تحقيقه ، فهي تهقد مصادر عديدة من السعادة مثل
القراءة والخبرة الدينية والأثر الفنى . ولكن عندما نقول بأن هذه الحيوانات
غير قادرة على تحقيق السعادة بأي درجة من الدرجات ، فأننا بذلك نكون قد
جأرنا الحدود بالتأكيد يبدو الكلب سعيداً عندما يصاحب سيده ولا يكون
سعيداً عندما لا يكون سيده موجوداً . ويكون سعيداً عندما يكون في مهادين

مفتوحة يلهو فيها ويصيه الحزن والعكاسة عندما يتم حسمه ، لكن هل نقول إذن بأن الناس لديهم واجبات نحو الحيوانات وكذلك الكائنات البشرية الأخرى ؟

A : من المؤكد أنه إذا كنت تقود السيارة على الطريق العام ورأيت كلباً سدهم السيارة إذا لم تحاول تفاديه ، فبالأكيد فإن من واجبك تجنب إيذاء الكلب ، حتى عندما لا تكون الحياة البشرية في خطر ، وإذا أصيب من واجبك أن تسعنه باستدعاء الطبيب البيطري .

والواقع أن الأخلاق ستكون ناقصة إذا اشتملت فقط على تحقيق رفاهية الكائنات البشرية وليس المخلوقات الأخرى .

B : إلى أي حد يمكن للأخلاق أن تذهب هذا الاتجاه ؟ وهل سعادة الكلب تتساوى مع سعادة الكائن البشري ؟

A : لا أنى أقول أنها تتساوى لأن الكلب غير قادر على تحقيق درجة أكبر في قيمته الذاتية التي يستطيع الكائن البشري تحقيقها ، فإذا كان أمامك مجال الاختيار في أن تدم كلباً ، وتدم إنساناً بالسيارة فستختار دهم الكلب ، لأن معنى أنك تدم كائن بشري إنما هو تدمير خير في قيمته الذاتية . واتى لأعتقد أنى أقول ذلك لأنى بشر ولست كلباً ، حتى لو كان الكلب المقصود هو كلبى ، والكائن البشري غريب تماماً عنى ، فأتى أشعر بالالتزام بالواجب في تفادى إيذاء الكائن البشري ، لأن الكائن البشري حاصل على طاقة لتحقيق السعادة أعظم بكثير من تلك التي لدى الكلب .

B : وهناك الكثير لصالح الكلاب أيضاً . هناك نزعة أنانية متافى الأبقاء

على حياة الكلاب ، فهم يساهمون في تسليتنا ومرافقتنا ، وإلى حد ما بطرق مختلفة ، ينطبق نفس الشيء على القطط والحياد والأبقار والغنازير فهي مفيدة لنا كدخول وكمصادر للحم البقري ولحم الخنزير ، ولذلك فمن الطبيعي أن نصورها . ولكن هل نطق هذا الكرم النغمي على الفئران أيضاً ؟ تذكر أن الثوران أكثر ذكاء من أي من الحيوانات التي ذكرناها سالنا ، ولذلك فغدينا إحتيال أكبر نحو هذا الإنجاء على الأقل ، والفردة وأنواع الشبانزى لديها طاقة أكبر ، فتل هذه الحيوانات تقدم حالات إختيار أفضل كثير الإشارات النغمي ، ومع ذلك هناك أناس قليلون بل نادرون هم الذين يسمعون فأراً .

A : حقيق أن الثعابين السامة لا تسليتنا وترافقنا مثلما تفعل الكلاب ، ولهذا السبب الأناني فأننا لا نشعر باليل نحو الحفاظ عليها ، ولكن حاولنا الحفاظ على الكلاب وليس الثعابين ، فيجب علينا القيام بهذا العمل ليس لأننا نحب الكلاب ولكن لأنها تستحق الحفاظ عليها أكثر ، ولكن لا يمكن أن نقول بأنهم حق لو كانت الفئران والثعابين قادرة على تحقيق السعادة بنفس الدرجة التي تحققها الكلاب ، فهناك اختلاف لأن الفئران والثعابين أكثر تدميراً ؟

B . وهكذا الأمر في الحياة ، فكل حياة تعيش على حياة أخرى ، بما في ذلك للإنسان الذي يقتل أغلب الكل ليس من أجل الطعام كما تفعل الحيوانات الأخرى ولسكن من أجل الرياضة . فهل رأيت كلباً يقتل أرنباً أو فأراً ؟ نعم الفئران والثعابين حيوانات مدمرة ، ولكن الذي يحدث هو أن الثعابين تسبب الضرر لنا والحشرات يمكن أن تلتف محاصيلنا ، وهكذا لأسباب أنانية نرفض في إبادة هذه الأشياء وليس الكلاب .

A . ولكن الكويلا التي تقتل انسانا تدمر خيرا في قيمته الذاتية أكثر مما تقتل قطرة فأراً . ولهذا السبب فأنى أشهر أنه يلتمس في العذري قولى : « أنا نكره الثعبان » ، ساداً ، ليس لأنها يشكلان تهديداً أكبر للكائنات البشرية (على - غم - أنهن تعمل ذلك) ولكن بسبب أن الانسان متفوق على كل أنواع الحيوان بل أنه هو الكائن الوحيد الذى يمتلك ويتصرف بأنه يبحث عن الخير في ذاته .

ج - الفن والاعلاق :

الاعراض : أليس على النشئ أن يدين الفن على الأقل الفن الرفيع بأنه فن ليس له قيمة نظراً لعدم تحقيقه لأى منفعة .

الجواب : بالطبع لا بسبب شيء واحد وهو أن الفن له قيمة في ذاته ، ولكن الأثر الذى يهه ليس له قيمة في حد ذاته ، فقيته متضمنة في الكائنات البشرية التي تحسه وتستجيب له ، لذلك فالفن يستحق الخلق حتى لو لم تكن له قيمة في ذاته مهما كان نوعها . وعلى ذلك هناك قيم وسيلية في الفن ، وسوف نقوم بالبحث في الأدب أولاً :

١ - أحيانا يعلم الأدب الدروس الأخلاقية ذات القيمة للبشرية ، وتكن هذه القيمة في الأدب التهذيبى أو التعليمى مثل كتاب « بيان القدرم إلى الحج Pilgrims Progress » ، ولكن لا تكن هذه القيمة في كل أنواع الأدب ، فلم يكتب « شكسبير » عليل كي يهاجم التمييز العنصرى ولم يكتب ماكبث لكي يبرهن على أن الجريمة لا تهيد .

٢ - الأدب يعلم (في عبارة جون ديوى) أكثر بكثير من مجرد

العبارات السطحية مثلما يعلم الاصدقاء وتعلم الحياة من خلال الكينونة وليس من خلال نية أو قصد التعبير . فالمواقف المختلفة المقدمة وتحليلات الشخصيات الانسانية والازمات الاخلاقية التي تمر الشخصيات من خلالها ، هذه فقط ، عندما يتم وضعها أمامنا في عمل أدبي يمكن أن تولد تأثيراً أخلاقياً بدون وجود مواعط أخلاقية صريحة .

فكيف يحقق الأدب هذا التأثير الأخلاقي ؟ أنه يقدم لنا الشخصيات والمواقف (عادة ما يقدم المواقف التي تحتاج إلى اتخاذ قرار أخلاقي صعب) والتي يمكننا من خلالها تعميق منظوراتنا وانجاساتنا الأخلاقية من خلال التعمق في صراعات ومشاكل الناس الآخرين والتي عادة ما تكون معقدة ولا تمثلها مواقفنا اليومية ، فنحن يمكن أن نتعلم منها دون أن نمر نحن أنفسنا بنفس الصراعات الأخلاقية أو نضع نفس القرارات الأخلاقية . ونحن يمكن أن نرى مواقفهم بدون تدخل نادر ما نحققه في حياتنا اليومية عندما يضرنا تيار الفعل . ومن خلال مشاهدتنا للمواقف « عن بعد » ومن خلال التمسك بهم فيهم نكون قادرين على صنع قراراتنا الأخلاقية بصورة حكيمة أكثر عندما تستدعي الحياة أن نصنع هذه القرارات . ومن هنا يمكن أن يكون الأدب مثيراً للتأمل الأخلاقي ولا يناظره شيء تقريباً ، لأنه يقدم اختياراً أخلاقياً في سياقه « الكلي » دون حذف أي شيء له ضروره وأهميته .

٣ - ربما تكن القوة الرئيسية الاخلاقية في الادب في قوتها الفريدة لاثارة وتطوير ملكة « الخيال » ، وكما قال « شيلي » : « ان الخيال هو الرسالة الكبرى للخيير الاخلاقي » . فمن خلال الادب نعلم خلفه حواجز

العالم الغريق الذى يسكن فيه معظمنا فى عالم من الفكر والمشاعر الأكثر عمقا والأكثر تنوعاً بين علمنا ، ذلك العالم الذى يمكن أن نشارك فيه شعرات الكائنات البشرية (سواء أكانت حقيقية أم خيالية) والمتجاوزه لحدود الزمان والمكان وفى الاتجاه وفى أسلوب الحياة ، فالأدب يمكننا من الدخول مباشرة فى العمليات المعقدة للكائنات البشرية الأخرى ، ويعد أن يتم الأدب عمله هذا فليس هناك قارئ واع يستطيع بعد ذلك تقديم اتهام أو رفض بالجلّة لجزء كبير من الإنسانية لأنها « أجنبية » أو روسية أو لأنها كتله معادية لأنهم - تعيش أماننا من خلال الأدب كأفراد تنعشهم نفس العواطف وتواجه نفس الصراعات وتجرب فى نفس البوتقة من الخبوة المريرة ، ويميل الأدب من خلال ممارسة الخيال المتعاطف إلى رسم كل الناس معاً بدلاً من وضعهم كل على حدة من واحد لآخر فى مجموعات أو فى الأنماط ذات المتناوين الملائمة المرتبطة بعضها البعض . ويميل الأدب أن يمد تماماً عن الوعظ أو التهذيب الأخلاقى ، ويحلل النفس البشرية بالاستعانة بالدراسات السيكولوجية .

والواقع أنه ليس من الضرورى أن يقدم لنا العمل الأدبى نظاماً أخلاقياً حتى يتسنى لنا أن نكون لدينا آثار أخلاقية ، فتكون قوته الأخلاقية فى أوجها عندما لا يقدم لنا نظاماً ، ولكن يقدم لنا كائنات بشرية متفاعلة ، ولذلك نستطيع رواية عاداتنا وفلسفاتنا كما نرى عاداتهم وفلسفاتهم من خلال تدريب الخيال .

ومن ثم فالأعمال الأدبية تطور أكثر من أى شيء آخر ملكة للخيال ،

ويقول « شيلي Shelley » : « ان الخيال أعظم أداة منفردة للغير الأخلاق » ، وربما يبدو هذا مثل المبالغة السخيفة في القول ، ولكن تأمل ماتكون عليه الأخلاق « بدون » الخيال . تأمل معدل الأخلاق في مجتمع صغير معزول نسبيا عن مراكز النقص ، وغير مله بأى تقليد قى ، تجد أخلاقهم صرامة ومتحجرة ، تفصيلات الحياة الشخصية لكل عضو معرضة لمضايقات مستمرة ، وحياة كل فرد معرضة للأعين المتقصة من الآخرين الذين يحكمون حكماً سريعاً فاشلاً ، بدليل أو بدون دليل . وجه النظر إلى الغرباء بعين الشك ، فالتاس ذات الدين والمعنصر والثقافة المختلفة ، ينظر إليهم بشك وعدم ثقة وأى فرد لا يشترك فى أى قانون أخلاق سائد فى المجتمع بهم أو يتم نبذه من هذا المجتمع . مما لا شك فيه أن هؤلاء الناس غلبون ، وهم غلبون بصورة مريبة وبصورة عميقة .

ولكن الإخلاص دون تنوير أو استناره يمكن أن يكون ضاراً فى تحقيق الخير . مثل الذكاء بدون حكمه عندما يملك هذا الذكاء كافة سياسيون يلاحظون بالفتايل الهيدروجينية . والناس ذات المصالح الضيقة لم يعرفوا التأثير السامى للأنبياء فأخلاقهم صرامة ومتقوفة وعاصلة ، مقلو كان هؤلاء الناس باقروا فى شياهم المبكر بالإطلاع بالأسلوب الصحيح ، على الروائع العظيمة للأدب لعلهم من خلالها تقدير التنوع المائل للاعراى الإنسانية والمتقدات البشرية التى يعقها نجا طائفة أخرى بنفس الدرجة من الإخلاص الذى يملكونه ، فهناك إعتكاف أقل فى أن يكونوا على ما كانوا عليه من قبل من صراحة وعدم تسامح .

مادة ما يبيل الناس إلى فصل الفن والأخلاق في جزئين محسكين ، فهم يتحدثون عن الأخلاق كما لو كانت موجودة مسبقاً بصورة كاملة ومكتفية بذاتها دون الفن ، وأن الفن - إذا كان يمكن إحتماله على الإطلاق - يمكن السماح به بصورة بها حدد بشرط أن يطابق العادات الاجتماعية في الزمان والمكان لأولئك الذين يحكمون عليه . ولكن هذه النظرة تدرك بالتأكيد العلاقة بين الفن والأخلاق من جانب واحد وحسب . فإذا كان ينبغي على الفن أن يعترف بالأخلاق ، فبالمثل ينبغي على الأخلاق أن تعترف بالفن ، فكل شيء تقريباً حتى وخيالي يصعد الأخلاق ، فهو ينبع من المستوى السامي لتأثير الفن . وإذا ضربنا أمثلة من اليونان وحدها ، فإذا ستكون عليه الأخلاق اليوم بدون تأثير سوفوكليس وبدون سقراط كما هو موصوف في محاورات أفلاطون وحتى بدون المؤرخان هيرودوت وثيوسيديدس ودماشيها المادية ، ومذهب الشكر اللطيف وتساعها مع العادات ووجهات النظر الأخرى ؟ فنحن نسعى أكثر للتصورات صفاء للأساليب المختلفة في الحياة من خلال الأعمال الفنية الكبرى . وماذا عن الأرمته والأماكن الأخرى التي تذكرها تماماً؟ فهذه الأحداث معروفة بصفة عامة للعلمانيين الأذكياء وللمؤرخين ، ولكن حتى هذه الأحداث لا تترك آثاراً عيقة على حياتنا الشخصية بقدر ما يتركه الفن على حياتنا الشخصية . والفن في اليونان القديمة هو فن النحت والشعر وملعبتها في الدراما من خلال تحليلاتها الواضحة للشخصيات ومن خلال الطاقة الملاعدودة ، وهناك حضارات وثقافات أخرى قد تكون مصادر للحقائق والنظريات التي تنير فهمنا ، ولكن الذي يمكننا مباشرة من مشاركة مشاعرهم وإنجازاتهم نحو الحياة ليست أمورهم السياسية أو حتى دينهم ولكن فهمهم . ولنا أن نبحت الآن في موضوع ، هل هناك تأثيرات أخلاقية للفن ؟ هذا

التساؤل يقتضى منا النظر فيما يلي :—

٨ : إن أشهر نظرية من الناحية التاريخية بصدد التأثير الأخلاقي للفن على مشاهدته هي نظرية أرسطو في التطهير ، فلقد طبق أرسطو هذه النظرية على التراجيديات فقط ، ولكن هناك الكثيرين الذين طبعوها منذ أيامه على الفن بصفة عامة ، ويوجب هذه النظرية « يعمل الفن كطهر من الشحنة الإثتماعية ويحقق تطهير الإثتماعات » .

وكما تبين فـهذه النظرية لاشك ساذجة إلى حد ما وخاصة في ضوء السيكولوجية الحديثة ، ويمكننا إكتشاف الخطأ في جوانب كثيرة للمذهب الأرسطي عن التطهير ، ومع ذلك نشعر بالحيرة والافلات من الاضطراب الداخلي لمجرد إندماجنا مع عمل فن أصيل ، ولو لمدة ساعات فقط ، أو كما يقال تتغير قصة حياتنا اليومية الروتينية . فلنفترض إنك في حالة مزاجية قلقة تواجهك بالترامات عديدة وكلها تتطلب أن تولي لها الإهتمام، وأن تصخذ قرارات بازانها ، فأحياناً وأنت واقع تحت هذه الظروف ، قد تقرأ قصة أو قد تستغرق في تأمل صورة أو تستمع إلى مقطوعة موسيقية ، وبعد برهة حيناً تعود إلى مشكلتك ، تجد نفسك في حالة عقلية مختلفة أكثر صفاء وأكثر حساسية لإمتحان القرار . فمثل هذا الإجهاج هو التأثير الإيقاعي للفن . وهكذا ليس حقيقياً أن قراءة الروايات المتعلقة بالجريمة والأسلوب البوليسى يؤدي إلى أن ينغمس الناس في حياة الجريمة ، فقراءة مثل هذه الروايات تعتبر « تعويضاً أو بديلاً » للنشاط العدواني وليست تعريضاً لمرأة لا تخضع في عملتها عامة الناس على الإغتصاب أو الزنا ، فهي بعيدة عن كونها من المثيرات المحرضات للإثفعال ، إنها أيضاً نوع من الإشباع البديل .

B : أليس حقاً أن نكرس خيرتنا للمدة جمالية له تأثير أخلاقي ؟
فإذا حكمتنا حقيقة نركز على التفاصيل في العمل الفني وليس مجرد أن نتركه
يؤثر بصورة سلبية على حواسنا ، فهذا التأثير في السمو بقدرتنا الحساسة
وتنهذيب قدرتنا على التمييز الحسي أو الإدراكي ، سيجعلنا أكثر إستجابة
للعالم من حولنا ، فهذا التأثير سينمط حياتنا اليومية ويجعل خبرتنا أكثر
عناء مما كانت عليه .

ط - الاخلاق والدين :

الإعتراض لدى النعمين كثير وافر فليسهم الكثير الذي يقولونه عن النتائج
الكلية لأفعال المرء ، ولكن فيما يظهر فهم لا يقولون شيئاً بصدد نتائج أفعال
المرء في الحياة البعدية . الحياة الآخرة . أي الدين .

لكن هل علم الأخلاق الضمى ضد الدين وينكر وجود حياة بعدية يعاقب
أو يثاب فيها المرء على أفعاله في هذه الحياة ؟

الإجابة : إن مذهب المنفعة كنظرية أخلاقية لا يؤكد على أو ينكر وجود
حياة بعدية ، فلا يمكن للمرء أن يؤكد أو ينكر هذه الحقيقة ، فهذا يتناقض
مع حقيقته كإنسان منضم إلى مذهب المنفعة . فإذا كان الإعتقاد بوجود حياة
بعدية إعتقاد صادق ، فالإعتقاد يقوم فقط بتوسيع مجال النتائج ، وسيقبل
مذهب المنفعة : ضع في إعتبارك كل النتائج ، فإذا كانت هذه النتائج تشمل
على حياة بعدية ، فيجب أخذها في الإعتبار . (لقد أطلق على هذه النظرية في
بعض الأحيان « مذهب المنفعة اللاهوتي ») ولهذا السبب يتناسب مذهب
المنفعة تماماً مع الاعتقاد بالقول التالي : إذا كانت لأفعال المرء نتائج

في الحياة العديدة ، أو بمدى متتالية ، فبالطبع يجب إدخال هذه النتائج في المجموع الكلى ، وهذا كل ما في الأمر .

إعترض : ولكن لأن مذهب المنفعة لا يأتي بذكر من الله أو من الأوامر الإلهية أو المقربات والائاتات الإلهية فلا يمكن إذن أن تعرض بأن هذا المذهب ملحد ، أى أنه مذهب أخلاق الحادى ؟

الجواب : حقيقى أن مذهب المنفعة لم يذكر الله أو الأوامر الإلهية ولكن هذا يتوافق ويتناسب مع طبيعته . فإذا كان المرء يعتقد بأن الله يرغب فى تحقيق سعادة مخلوقاته ، فبالأكد يمكن للمرء أن يعتقد أن الله يريد أن يتصرفوا بأسلوب يزيد سعادتهم المتبادلة ، وإذا كان الإنسان يؤمن بأنه يجب أن يسعى وراء زيادة أقصى مقدار من السعادة له ، وإذا كان يؤمن أيضا بأن سعادة الإنسان هى الهدف الذى يجب السعى وراءها ، فلماذا لا يؤمن المرء بأن الله سيرشد مخلوقاته ويعلمهم يتصرفون بأسلوب يحقق هذا الهدف ؟

« نحن نسمع بصورة غريبة أن عقيدة المنفعة تدعى تلك العقيدة الملحدة . فإذا كان من الضروري أن نقول شيئا ما على الإطلاق وهو مجرد افتراض ، فقد نقول إن هذه القضية تتوقف على نوع الفكرة التى نبصوغها عن الشخصية الأخلاقية لله ، وإذا كان الاعتقاد بأن الله يرغب فى إيجاد السعادة لكل مخلوقاته فوق كل اعتبار آخر ، هو اعتقاد حقيقى ، وأن هذا كان هدفه من خلق هذه المخلوقات ، فمتدئذ تكون المنفعة ليست عقيدة ملحدة فقط ولكنها تكون عقيدة أكثر تصمقا فى الدين من أى عقيدة أخرى .

سادسا
أخلاق الواجب

أخلاق اللواجب

إن التصور الأساسي لمذهب المنفعة هو الخير في قيمة الذاتية ، ويحدد صواب فعل من خلال ما إذا كان يزيد من هذا الخير في قيمة الذاتية أم لا . ولهذا السبب ، فإن مذهب المنفعة تسمى Teleological ، بمعنى أنه يؤكد بأن صواب فعل يتوقف كله على نواتجه .

إن التصور أو المفهوم الأساسي في علم للأخلاق عند إيمانويل كانت (1724 - 1804) immanuel Kant هو مفهوم اللواجب Duty أو الالتزام Obligation . وطبقاً لم رأى كانت ، فإن صواب فعل لا يتوقف على النتائج التي تنتج عنه ، بل يتوقف على طبيعته النظرية . ولهذا السبب فإن علم الأخلاق عند كانت علم شكلي Formalistic . وعلم الأخلاق الشكلي هو الذي يكون فيه صواب فعل لا يتوقف (على الأقل ليس كلية ، وفي خطر كانت ليس مطلقاً) على نواتجه الفعلية أو المحتملة أو المقصودة .

لنظرة كانت في الخير الأخلاقي : قبل مغفنا لنظرية كانت عن الالتزام ، لن المقول أن تقوم بضمص وجهة نظره عن الخير باختصار . لا يقوم كانت باستخدام المصطلحات « الخير في قيمته الذاتية » و « الخير في قيمة الوسيلة » ولكنه يصعدت عما هو خير بدون توصيف Good without qualification . وبما لكانت فالسعادة ليست خيراً بدون صفة ، فالسعادة كما أعلن أرسطو عنها وكما أنكرها أفلاطون تعتمد إلى حد كبير على الظروف الخارجية عن نطاق تحكم الفرد فيها مثل الزواج أو للطبع اللطيف ، ومثل الذكاء ، والبيئة القوية البناء ومقدار من الحظ السعيد ، فقد يكون للشخص سعيداً ولكنه

لا يستحق هذه السعادة، وقد يستحق السعادة ولا يملكها . يقول كانت بأن الشيء الوحيد المتفر للمره بحيث لا يفكر فيه هو ذلك الشخص الذى يستمتع بالسعادة التى لا يستحقها يننا هناك شخص آخر محروم منها وهو يستحقها . فالسعادة خير عندما تكون فقط إثابة عن الفضيلة . ودرجة سعادة كل شخص فى العالم المثالى تتناسب تماما مع فضيلته . ونظراً لأن السعادة التى لا تصاحب الفضيلة ليست صالحة فالسعادة لا يمكن أن تكون صالحة دون وصف لها .

ما هى الأشياء الأخرى الصالحة ؟ يذكر كانت منها « الاعتدال فى الاهتمامات والعواطف والتحكم فى النفس والتمكن أو التأمل الهادئ » ، فهى من الصفات الانسانية التى تحوز الإعجاب ، ومع ذلك فإن هذه الصفات ليست صالحة بدون صفة . وقد تكون هذه الصفات مرة من المرات سيئة كلية . فيروء المجرم وتمككه للكمال فى نفسه فى التخطيط وإرتكاب جريمته يجعله أكثر شناعة مما إذا لم تكن فيه هذه الصفات . وقد تكون لدى كل السمات الأخرى فى الشخصية تأثير مائل ، فالشجاعة صفة لطيفة لكن العالم كان يمكن أن يكون أفضل حالا فى حالة وجود شجيمان قليلون من النازيين والولاء صفة جذيرة بالاعجاب ولكن الولاء لقضية سيئة شئ سيء . والإحسان صفة جذيرة بالاعجاب ولكن ليس فى شكل العطيات أو الهبات .

والشئ الوحيد الذى يطلق عليه كانت بأنه خير هو (الارادة الخيرة Good will) فارادة الخير صالحة ليست بسبب ما تؤديه أو بسبب تأثيراتها أو ليس بسبب كفايتها فى نيل غاية مفروضة ما ، ولكن ببساطة بسبب فضيلة الارادة أو المشيئة بمعنى أنها صالحة فى حد ذاتها ولها إعتبار فى ذاتها وتلك إحتراما وتقديراً أعظم مما ينتج عنها ، ولكن إذا كانت لإزادة الخير

أو الإرادة الصالحة يميز تماماً عن نواتجها فإنها خير بذاتها ، ولكن من الضروري جسد معرفة ما هي الإرادة الصالحة بالضبط . فعندما استخدم كانت هذا المصطلح ، كان لا يقصد به ما نقصده نحن غالباً في أسلوب حياتنا اليومية . وبالتحديد ما نقول عنه « النوايا الصالحة أو الطيبة » *« Good intentions »* فالطريق إلى جهنم معبد بالنوايا الطيبة . ويتفق كانت على هذا المثل ، فالناس الذين ينوون دائماً القيام بواجبهم ولا يفعلونه مطلقاً والمنعمين بنوع من المشاعر السكرية ولكن لا يحولون نواياهم النobile إلى حد ممارسة عملية ، أو تلك الناس يبيدون جداً عما يدور في ذهن كانت . ولا تشمل الإرادة الصالحة أيضاً ببساطة التصميم أو العزم القوي أو تحتوى على اتجاه أكثر قدسية من اتجاهك . فبقا لكانت ، فإن الإرادة الصالحة « ليست مجرد رغبة » ولكنها تستدعي كل الوسائل التي في طاقتنا . « كى » نتجز العمل الذى هو من واجبنا ، والنوايا الفعلية للفعل لا تتم أيضاً لأن هذه النوايا خارجة عن نطاق تحكمتنا فيها إلى حد كبير ، والإرادة الصالحة فقط (كما عرفها كانت) هي التي تؤدي إلى عمل مثل هذه القيمة غير المعدلة أو اللاكيفية *Unqualified value* « حتى لو حدث بسبب كارثة مؤلمة معينة أو بسبب طبيعة شحيحة أن أفتقدت هذه الإرادة كلية قوة تحقيق أو إنجاز غرضها ، وحتى على الرغم من المجهودات العقلية التي تبذلها فإنها مع ذلك لا تحقق شيئاً . وهنا ينبغي أن ندرج فقط الإرادة الصالحة (الطيبة) فإنها تستلزم مثل الجوهرية من خلال ضوئها مثل الشيء الذي يملك كل قيمته في ذاته . ففائدتها أو عيبها لا يمكن أن يضيف أو يسلب أى شيء من قيمتها » .

يحتج علينا الآن أن نكون أكثر دقة . وسوف تناقش أولاً الإرادة الصالحة وعلاقتها بدوافع الواجب لأنه هنا يكمن مذهب كانت في المنهج

الأخلاقي ، وبعد ذلك سنخصص الإرادة الصالحة وعلاقتها بفكرة العقل وهنا
يكتبن مذهب كانت في الالتزام . يقول كانت إن العامل صالح أخلاقياً فها
يختص بفعل معين إذا كان هذا الدليل عام كلياً من درافع الواجب . ولكن
ينبغي عمل تمييز هنا على الفور ، غناك عندما تقوم بعمل شيء ما ، نابع من
الواجب ، فهذا شيء ، وعندما تفعله فقط ، بما يتفق أو يتلائم مع الواجب به
فهذا شيء آخر . لنفترض أنك تلعب لعبة الشطرنج مع شخص ما ، وبينما أنت
مستغرق في التفكير في النقلة التالية في اللعبة يأتي طفيل صغير ويسلك إحدى
قطع الشطرنج وينقلها في مكان آخر على لوحة الشطرنج . ولنفترض أيضاً
أن النقلة التي حركها الطفل تخفق وقواعد اللعبة ، فهي نقلة مسموح بها على
الرغم من أنها ليست نقلة ذكية . ومع ذلك فهذه النقلة على الرغم من أنها
تناسب مع قواعد الشطرنج إلا أنها تم نقلها من غير حصة بقواعد الشطرنج
فالطفل ليست لديه أي فكرة عن النقلة المسموح بها في الشطرنج نظراً لعدم
وجود تصور لديه بصدد قواعد اللعبة . فدعنا نطبق هذا المثال على المجال أو
الغیر الأخلاقي . فلنفترض أنه من المقروض عليك أن تكون كريماً مع
الآخرين وتمد لهم يد العون عندما يعوزهم ذلك . ولنفترض أيضاً أنك
بطبيعتك كائن بشري عطوف وكريم يحزنه داءاً رؤية هؤلاء الذين
من حولك في حاجة أو في حاجة . ولهذا السبب فانك تمد يد العون لهم .
فانك لا يمكن أن تكون سعيداً إلا إذا كانوا سعداء وأنت عندما ترضيهم
فانك ترضى نفسك أيضاً . فأنت لا تعين الآخرين لأن من واجبك عمل
ذلك في الوقت الذي لا تفكر في الواجب ، فانك تساعد فقط لأنك تريد ذلك لأن
هذا العمل يشعرك بإرتياح نفسي .

وإذا لم يجعلك هذا العمل تشعر بإرتياح نفسي ، فلن تقدم يد العون . وقد

يستمر كانت في القول بأن مثل هذه الأعمال قد تكون صائبة (وسوف ناقش هذا باختصار) ولكنها ليست أفعالا صالحة أخلاقيا ، وإذا توخينا الدقة أكثر ، فإنك لست صالحا أخلاقيا فيما يختص بهذا العمل ، ولا يمكن منحك الجدارة الأخلاقية لقيامك بمثل هذا العمل ، وليست ميزة أو جدارة من لديك أنك ميال بصورة كريمة لمساعدة جيرانك من خلال هذا الطبع . فإنك تفعل فقط ما يأتي بصورة تلقائية وطبيعية . وإذا ظهر لك شيء آخر مختلف كلية بصورة طبيعية ، فإنك ستقوم بأدائه بدلا من الفعل الأول . فأنت تعين الآخرين بمجرد أن هذا يعود عليك بالسرور والرضا فقط ، وإذا لم ترغب في ذلك ، فلن يشترك أى شيء نحو القيام بعون الآخرين من خلال اعتبارات الواجب . فقد يكون السلوك الكريم سلوكا صائبا ولكن في مثل هذه الظروف التي تقنا بوصفها لا يمكن أن يكون لك فضل الخير الأخلاقي (التفضيلة) لأنك تسلك هذا السلوك ، فلما تقوم بعمله يتفق ويتناسب مع الواجب ولكنه ليس نابعاً من الواجب نفسه ، بمعنى أنه لم يتم أداء هذا الفعل لأنه من واجبك أدائه ولكن لسبب آخر فأنت في الواقع تنصرف من ناحية الميل وليس من ناحية الواجب التابع منك .

أحيانا ما يتصادف أن يكون واجبك يتفق مع ميلك نحو عمله . فمثلا يقول كانت أنه من واجبنا الحفاظ على حياتنا ومن الخطأ أن نتحرق كي نتعاشى الألم أو لأننا سأمنا هذه الحياة . ولكن أغلب الناس يحافظون على الحياة ، بأية حال ، لذلك ليس هناك ميزة خاصة في أفعالهم بالحفاظ على الذات ففي مثل هذا الموقف يدفعنا كل من الواجب والميل في نفس الاتجاه . اه . ولا يعوزنا الاحساس بالواجب كي يجعلنا نفعل الشيء الصواب . ولكن هناك مواقف أخرى ومتكررة دون شك يجامض فيها كلا من الواجب والميل .

دعنا نقول أن من واجبك الالتزام بوعد معين أو وعد معين ، ولكنك لا ترغب في الالتزام بهذا الموعد وميلك هو أن تنسى هذا الموعد وبخاصة لأن الالتزام به سيسبب لك قلق شديد . وهنا يكون الاختيار عما إذا كنت تنصرف على الأساس النابع من الواجب أم النابع من الميل ، فإذا التزمت بوعدك على أية حال ، على الرغم من ميلك إلى عمل العكس وببساطة لأنه من واجبك القيام بهذا العمل ، عندئذ فإن تصرفك يكون نابعاً من الواجب وتصرفك هذا يملك الجدارة والميزة الأخلاقية .

ولكنك إذا نسيت الموعد فانك بالطبع تنصرف من نابع الميل . ومعظم المواقف الأخلاقية بصفة خاصة شبيهة بذلك . فالواجب يجذبك من ناحية ، والميل يجذبك من الناحية الأخرى ، ومقياس شخصيتك الأخلاقية هو ما إذا كنت قوياً جداً في اتباع الواجب على الرغم من ميلك الشديد ألا تفعل ذلك .

وتبدو الصورة التي يقدمها لنا كانت واضحة جداً عندما يدفعنا كلام من الواجب والميل في اتجاهات متعارضة . ولكن عندما يدفعنا كلام الواجب والميل في نفس الاتجاه ، فهل ينفي علينا أن نقول أننا تنصرف من نابع الميل وليس من نابع الواجب ؟ لا يبدو أن هناك حاجة في تأييد هذه النظرية . فيحتمل لنا أحياناً أن تنصرف من تلقاء الواجب على الرغم من ميلنا المسبق نحو أداء هذا العمل . فمثلاً من واجبتنا ألا نسرقة من الأصدقاء ولكن لا يميل أغلبنا إلى القيام بهذا العمل بأية حال ، وعلى أية حال قد نميل إلى السرقة من الغرباء .

ونحن لا يجوزنا عادة الاحساس بالواجب الكي يفرض ميلونا في مثل هذه المواقف ، على الرغم من أننا قد تنصرف من وانزع الواجب بالمثل ، إلا أنه

في مثل هذه المواقف من الصعب للغاية معرفة ما إذا كنا نتصرف من وازع
الواجب أم لا والأختيار كالآتي :-

إذا كان ميلك في الجانب الآخر ، أي تفعل هذا الفعل لأنه من واجبك أن
تفعله . وبالطبع ، فالمشكلة هي أنه لا يمكنك تنفيذ الاختيار لأن القروض
المسبقة في هذا الموقف يجعلان الواجب والميل يتجذبان في نفس الاتجاه .
وكل ما يمكن لك عمله في هذا الموقف هو أن تسأل نفسك . إذا تحولت
مبولى في هذه اللحظة إلى الجهة المقابلة ، فهل سأظل معتمدا عن السرقة لأنه من
واجبي أن أمتنع عن القيام بهذا العمل ؟ وعندئذ تكون أمينا مع نفسك بقدر
المستطاع في اجابتك على هذا السؤال . وسيظهر الاسلوب العقلاني بدرجة ما
بصورة لا مناص منها تقريبا .

ويمكنك أن تفتح نفسك تقريبا أنك تتصرف من الواجب بأية حال ،
سواء أكنت في الواقع ، ستفعل ذلك أو لا تفعله . فمثل هذه الاختبارات
الاستبطانية دائما تكون خطيرة وغير مقنعة . ومن السهل لك أن تقول أنك
تقوم بعمل ما لأنه من واجبك عمله ، عندما تميل إليه بالفعل وتموه وتفعل
ميوالك بصورة واعية وغير واعية من خلال تحدتك عن الواجب كي تجعل
الفعل أكثر احتراما ، وعلى كل ليس هناك تناقضا في قولك أنك تتصرف
من نابع الواجب عندما تدفعك ميوالك الطبيعية في نفس الاتجاه مثل الواجب
واسكن هناك بالطبع عبارات كثيرة لا يوجد تناقض فيها وقد تكون
زائفة تماما .

حتى بعد فض هذه المشكلة ، اعترض الكثيرون من قراء كتب كانت
على وصف كانت للخير الأخلاق . فهم يقولون إذا « ليست هناك ميزة

أخلاقية مرتبطة بفعل ، إذا كان هذا الفعل تم عمله من تابع الميل ؟ هل تقصد أنك تميل إلى عمل شيء ما لا تستحق أى فضل أخلاقى لقيامك به ولكن إذا لم يكن هناك ميل للقيام بهذا العمل ومضطر إلى محاربة ميولك فى كل خطوة فهل بعد فعلك هذا فعلاً صالحاً من الوجهة الأخلاقية ؟ فهذا الاعتراض لا يبدو دقيقاً بالضبط كما يجيب ، لأننا كما رأينا نوا ، مجرد حقيقة أنك تميل إلى عمل شيء ما ، ليس دليلاً على أنك تؤديه من تابع الواجب .

أنه من الغريب أن تربط الميزة الأخلاقية بلك الأفعال التى يتم أداؤها من تابع الواجب ولا يجب أخذ هذه الميول الصالحة فى الحسبان على الإطلاق .

فلنترض أنك فى البداية لا تريد أن تسرق ولكن من خلال التنظيم الذاتى التدريجى لديك ، فانك تنمى عادات السكيج والتحكم فى النفس حتى يأتى فى النهاية ما فعلته أساساً من وازع أو تابع الواجب من « طيبة ثانوية » . فانك لن تسرق بعد ذلك ولن يخفى لك ميل للقيام بمثل هذا العمل . وبالتأكيد ، فهذا التضييع فى الدافع لا يمكن أن يعنى أن فعلك (فى الامتناع) ليس صالحاً من الوجهة الأخلاقية ، بل على العكس تماماً ، أليس أفضل من الناحية الأخلاقية ألا تعانى من شدة الإغراء والشك والصراع كل مرة قبل أن تشرع فى السرقة ؟ وهل يصح أن يسكون الامتناع عن السرقة صالح من الوجهة الأخلاقية عندما يكون لديك ميل قوى فى السرقة ؟ ولا يكون صالحاً من الوجهة الأخلاقية أن لا يكون لديك مثل هذا الأغراء ؟

لقد شعر المفسرون الأخلاقيون بهذا الاعتراض منذ أرسطو حتى

جون ديوى. فلقد أيدى رأى القائل بأننا إذا اضطررنا إلى عمل شيء ما فقط من تلقاء الإحساس بالواجب ، فأنا لم نصل بعد إلى التوضيح الأخلاقى ، وأن أفضل نضج أخلاق لنا لا يظهر إلا عندما لا يتم إغرائنا للقيام بعمل فعل ممنوع وعندما يكون فعل المصواب قد أصبح إلى حد كبير جانب من طبيعتنا إلى حد أننا لا نضطر حتى إلى التفكير فى الواجب . فقيام المرء بعمل واجبه قد أصبح « عملا ما يأتى بصورة طبيعية » . وإذا استطعت إنجاز هذه الحالة فى كل جانب من جوانب حياتنا الأخلاقية ، فعندئذ يمكن إسقاط المصطلح « الفعل النابع من الواجب » من جملة الأخلاقية .

وسيفيد النفعى من هذه النقطة كلية . فتبعا لرأيه ، فنحن نتذكر أن الدوافع الصالحة أخلاقيا هى تلك الدوافع التى ينتج عنها أفعال صالحة . وهو يجادل « إذا قمنا بعمل الأفعال الصالحة من نابع الليل ، وإذا كان أداؤهم هو أصبح « أداء ما يأتى بصورة طبيعية » عندئذ فأنا سنقوم بأداء ما هو صواب بصورة منتظمة وثابتة أكثر من عملنا له من نابع الواجب .

(١) يعمل الإحساس بالواجب عند أغلب الناس على الأقل ، من خلال فترات متقطعة ، وأغلب الناس الذين يتصرفون من نابع الواجب يفتلون ذلك فقط من وقت لآخر وتعارضهم ميولهم عن القيام بالعمل بقية الوقت . فالإحساس بالواجب ، ينبغى دفعه وحشه بصورة مستمرة بالمقارنة بتأثير الواجب .

يعمل الميل الطبيعى داخل الإنسان بصورة مستمرة وهو موجود فى ذهنه على الدوام ويختلط نفسه ويدعجها مع كل وجهة نظر وكل تأمل . . فإنه

من المؤكد من خلال الخبرة أن أدنى محصول من الأمانة والكرم الطبيعيين لها تأثير أكبر على سلوك الناس أكثر من تأثير أغلب وجهة النظر المتعالية التي تهترضها النظريات والأنظمة اللاهوتية .

(٢) وعلاوة على ذلك فمن السهل للغاية أن نعقل أمور الواجب « انه من واجبي أن أرى أنك معاقب » و « ان من واجبي أن أحصى عددها حتى لا تكون قذرة مع الآخرين » . فالناس الذين يتحدثون عن واجبهم بصورة مستمرة من داخلهم هم إلى حد ما متشككون :

فاذا كانوا أفرادا ناضجين من الناحية الأخلاقية حقيقية ، لكانوا قد فعلوا ما يتطلبه الواجب منهم من خلال الميل (ذلك الميل الذي بلورته وئمة العادة وتنظيم الذات في فترة مبكرة من الحياة) في القيام بهذا العمل ولن يقدموا قرار «محكمة الواجب» في كل مرة يضطرون إلى القيام بالعمل .

من المحتمل أن تخاف منه أكثر ، ذلك الجار الذي ليس لديه ميل لإحراق منزلك ولم يهيم مطلقا مثل هذه الأشياء ، أو ذلك الجار الذي يرغب بصورة شديدة في سرقتك أو أن يحرق منزلك عندما تكون أنت غائبا عنه ، ولكن الذي منعه فقط إحساس أقوى بالواجب ؟ من الواضح أنك ستخاف من الثاني، لأنك ستشك فيما بعد ما جلا أم آجلا في ميول الشخص الثاني وأنه سيفعل ما يريد أنت يفعله وسيموه على فعله ربما بأفضل الأساليب العقلية إحكاماً وتصيلاً في حين أن الشخص الأول ليس لديه ميل ضار في المقام الأول .

وسيميل هذا الاحتمال إلى إظهار أن الميل ، كحقيقة تجريبية هو منبع

أفضل للنمل من الإحساس بالواجب ، فالتاس الذين يملون إلى عمل الأفعال الصائبة سيظلون على هذا النحو (فليل الإنسان الطبيعي يؤثر عليه بصورة غير متقطعة) أكثر من هؤلاء الناس الذين لا يملون تجاه الأفعال الصائبة ولكن يفعلونها فقط من منافع الإحساس بالواجب . وعلى كل ، فالإحساس بالواجب سيظهر كملحق ثانوى قيم فى تلك الأمثلة التى تكون فيها قبول الفرد متجهة نحو عمل الفعل الحاطى . ونظراً لأن ليل يثنيه عن القيام بعمل الفعل الحاطى ، فعلى الإحساس بالواجب عنده أن يكبحه بأقصى ما يستطيع .

وعلى كل ، فإن الكائنات لا يقفون بدون دفاع عن هذه المسألة (أ) قبادى .
ذى بدى « سيقول الكائنات » إن الفعل الذى يقوم به المرء من منبع الميل ليس بالضرورة فعلاً خاطئاً ، فالصواب والخطأ لا يتأثران بما إذا ما كان الفعل نابعاً من الميل أم لا ، فهما يتوقفان فقط على صفة الفعل الذى علينا أن نقوم بنفعه (ب) وعلاوة على ذلك فإن ما يفعله المرء هو مسألة من النوع الذى يرجع أساساً إلى الطبع أو اللزاج الأصلى عنده وعما إذا كنت دافئاً وبسيطاً فى حياتك بصورة طبيعية أو عما إذا كنت فاتراً وغير متعاطف مع الآخرين بطبيعتك . وفى المقابل ، فإن الطبع يتوقف إلى حد كبير على نوعية الطغولة التى صمرت بها فاهى علاقتك بوالديك وأى نوع من التأثيرات كنت خاضعاً لها .
ومن الواضح أنك لم تستطع التحكم فى هذه الظروف ، وليس لك دخل فى طبعك ؟ ولا يضيرك أو يتخذ دليلاً ضدك أن يكون لك طبع وشخصية لا تسمحان بعمل الأشياء الصالحة بسهولة ، ولذلك عليك أن تقهر الإغراءات بصفة مستمرة لكن تفعل الصواب . ونفس الشيء ينطبق على أنه ليس من فى صالحك إن قضيت طويلاً مشرقة ويمكنكك الشهور بالسعادة والأمان فى سن

البلوغ . ومن ثم ، تصبح شخصاً بسيطاً في تصرفاتك وبمكك أن تعين الناس بدون أن تحمد عليهم سعادتهم .

ويمكن أن يرد خصوم علم الأخلاق الكائن ، « دعنا نعلم أنك لا يمكن أن تأخذ فضلاً ليس لك » . ولنسلم أن هناك هذا الشيء الذي هو الطبع الأصل الذي شكلته قوى وملائك الطفولة والجزء الأكبر من شخصيتنا البالغة ، وذلك الجزء الذي تنبع منه الأفعال يتأثر أيضاً بتطورنا البدني أثناء حياتنا في سنوات « الفتحة لدينا » فهو يتأثر بما كنا عليه وما تطورتنا إليه وبما بذلناه من مجهود في تنشئة أنماط من الماديات الصالحة . ومثل هذه الأشياء هي إلى حد كبير في نطاق فهمنا فيها .

ألم يكن كانت يعامل هذا التطور عند ما قال بأن طبيعة ميولنا تتشكل إلى حد كبير بالطبع الذي فينا وبناء على ذلك لا نستطيع أي فضل أو جحود لوجود مثل هذا الطبع داخلنا ؟

لا يمكن إنهاء هذه المسألة كلية إلا بعد أن نكون قد اكتشفنا مفاهيم الإرادة الحرة والمجرات والمسئولية الأخلاقية في الفصل العاشر . ويمكن فحص قضيتين نهائيتين في سياق عدد في علم الأخلاق عند كانت :

١ - أفليس هذا المفهوم الكلي بطبيعتنا الإنسانية كما هو مرسوم بين الواجب من ناحية والميل من الناحية الأخرى في غاية البساطة ليس متبولراً وربما يكون خطأ واضحاً ؟ هذا ما قد يطرحه خصم آخر . أليس التصرف من تابع الواجب والتصرف من تابع ميل آخر بالتجديد هو الميل لقيام المرء بعمل واجبه ؟ فهناك ناس كثيرون لديهم مثل هذا الميل نحو أداء

الواجب بشدة . أفلا يمكن تنمية هذا الميل ؟ فلماذا تصور الموقف بأنه مرعب مثل الأوراق القديمة . وبأنه واجب من ناحية وميل من ناحية أخرى ؟ ولماذا لا تصور الواجب بأنه ميل بين ميول كثيرة ، ذلك الميل الذي نكافح من أجل تقويته .

ولكن سمرد الكانتيون على هذا الاعتراض أيضاً (١) . فهم يمكن أن يقولوا : في المقام الأول إن هذا التفسير ما هو إلا صورة أخرى لقول نفس الشيء ، ونفس الحجة الأخلاقية التي تشير إليها نفس الصراع الأخلاقي سواء أردنا (مع كانت) أن نطلق عليه الصراع بين الواجب والرغبة (أو مع خصمنا) نطلق عليه الصراع بين الرغبة للقيام بواجبنا والرغبات الأخرى . ففي كلا الحالتين سيقول كانت ، أنه "مضو السابق في الزوجين - إذا تم له الانتصار سيحقق العمل الأخلاقي- وليس العوض اللاحق، ومع ذلك لا يزال التمييز موجوداً (٢) . وفي المقام الثاني ، أليس المصطلح الكانتي أفضل ، بمعنى ذكر حقيقة الحجة الأخلاقية بصورة طبيعية أكثر ؟ عند ما نقوم بعمل واجبنا وبخاصة عند ما يكون ذلك صعب جداً فألا يستجيب فطننا إلى (دفعة) أخرى (دفعة أعلى) ضد الاتجاه الرئيس لرغباتنا وميولنا ؟ عند ما نطلق على دافع الواجب بأنه ميل آخر فاندنا نضعه في الرتبة مع باقيهم ، مع أنه مختلف وهذا ظاهر للعيان (٣) في المقام الثالث سيضيف الكانتيون : أليس حقيقياً أن دافع الواجب يفوز حتى عند ما لا تكون رغبة المرء في القيام بالواجب غير خاطئة تماماً ؟ بالطبع ، قد يرد المرء إذا كان الواجب هو الدائر ، فإن انتصاره يبرهن أن تومايكيكا على أن رغبة الفرد في القيام بعمل الواجب كانت أقوى رغبة وإلا لم تكن لتفوز .

وهذا الإنتاج صادق بصورة ما ، بمعنى التحديد الدقيق لأقوى رغبة مثل تلك التي تموز (تذكر مناقشتنا بصدد مذهب اللسذة السيكولوجي) ولكن إذا عرفت الرغبة بهذا الشكل ، فإن كل شيء يصبح غائباً إذا كنت لا تسمى الأمر مقدما من خلال التعريف أو التحديد فسيكون عليك أن تعترف بوجود أمثلة للتمارض الأخلاقي التي يفوز فيها الواجب ، على الرغم من أن رغبتك في أداء واجبك لم تكن شديدة بصفة خاصة . ومن المفضل إذا أن تقول أن الواجب ينتصر على الميل . لكن هذه العبارة ليست أكثر صدقاً لحقائق الطبيعة الأخلاقية ؟ ألا يوجد داخلنا حرب بين الرغبة والميل والواجب ، تلك الحرب التي ينتصر فيها الواجب على الرغم من رغباتنا ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فبداية يمكن أن نقول لأن الواجب فقط حقق الفوز فهو لهذا السبب لا بد أن يكون هو أقوى رغبة .

٢ - إن التفاعل أو للعامل الذي يؤدي الفعل الصالح من الوجهة الأخلاقية عندما يتم أداء الفعل بدافع الواجب وثملاً لوجهة نظر كانت ، فإن الفعل الذي يتم أدائه بما يفتق الواجب لا يجعل الفعل له قيمة من الناحية الأخلاقية، أنه يجعل الفعل صائباً فقط . ولكن يطرح الخضم السؤال الثاني « لكني يتم عمل الواجب بدافع الواجب هل من الواجب على الفعل أن يفتق والواجب مطلقاً ؟ ما دام يتم أداء الفعل من دافع الواجب (تم عمله بمعنى أو بسبب إقتناع المرء أنه واجب) أنه لن الضروري أيضاً أنه يجب أن يكون الفعل من واجب المرء عمله .

هذا السؤال يكشف عن قضية أخلاقية يحتمل أن تنشأت بصدها في إنجماين : « عضو في جماعة دينية رفض أن يسمح لطفله بتقل الدم

المطلوب لإنقاذ حياته ، أو تأمل الوالدين في المصور القديمة الذين ضحوا بمولودهم الأول بدموع الحسرة من أجل الإله فولوخ « الدين أرادوا أن يهدأوا من ثورة غصبه عليهم » وقد نشعر بالرعب الشديد بسبب ما فعلناه ، فنحن متأكدون تماما بخطأ هذا الفعل ، ولكن ألا يحتمل أيضا أن نمجب بها لأنهما كانا من ذوات الشخصية القوية كي يتمسكا باقتناعهما في أداء الواجب ، حتى عندما يؤدي بهما كل دافع إنساني إلى إنهاء حياة طفلهما ؟ نحن في موقف يجعلنا نرغب في إدانتهم ومع ذلك نجب بهما لالتزامهما بما يعتقدانه باخلاص على أنه واجبهما ولا يعثان بالمدي المدمر لهذا الواجب من ناحية وفايتهما الشخصية .

ماذا سيقول النعمي بصدد هذا الموقف ؟ يمكننا أن نقول أن النعمي سوف يفكر كالآتي .

(١) إن الفعل لم يكن - مع كل الاحتمال - صائبا من الناحية الموضوعية ، لأنه لم تكن له أفضل النواتج بالنسبة لكل الاحتمالات في الواقع ، أنه يحتوي ناتج مدمر بالنسبة لعقدان حياة الطفل وتسبب الوالدين في فقد إبنهما طوال العمر ، علاوة على ذلك .

(٢) حتى قبل أداء الفعل ، يمكن للمرء أن يقول أنه لم يكن فعل صائب « بصورة ذاتية » نظراً لأحتمال عدم وجود أفضل النواتج ، وكان يمكن التحقق منه مقدما . (بالطبع ، إذا كان هناك سبب تجريبي يجعلنا نؤمن بأن الغضب الإلهي ، مثل فعل بعض المتدينين ، سينزل على المجتمع بأسره بسبب التسلق في القيام بمثل هذا العمل ، عندئذ لم يكن الفعل خاطئاً من الناحية الذاتية أو الموضوعية

ولسكه صائب فكان لدى الفعل ناتج سىء . بسبب فقدان حياة الطفل وتسبب الحزن للوالدين ، ولكن كان يفوق هذا منع نزول الكارثة على المجتمع بأسره .

(٣) فبا يختص بالدافع ، لفترض أنه تم أداء الفعل من نابع الواجب بصورة صادقة ، وبفهوم كانت ، لكن الدافع أقل إحتيالا إلى حد ما لتوليد الأفعال العائبة من الميول الصالحة .

ماذا سيقول كانت بصدد دافع الوالدين . يقول كانت كما رأينا أن الدافع الصالح فقط هو الواجب أى عمل شىء ما لانه من واجب المرء ، بمعنى آخر ، ما أطلق عليه الكتاب الاخلاقيون بالوجدان أو للشعور *Conscientiousness* . وقد يكون الفعل خاطيء من الناحية الذاتية والموضوعية ولكنه كان ما يزال صالحا من الوجهة الاخلاقية أو له ميزة لانه تم عمله من نابع الواجب . نأتى الآن إلى لب السؤال : ماذا يجب علينا أن نفعله . ذلك الفعل الذى تم أدائه من نابع الميل أو الفعل الخاطيء النابع من الواجب ؟

ومن اللين أن كانت واضح تماما فبا يختص بهذه النقطة . ولكن ربما يسكنى أن نشير أن القضية ليست من النوع الذى يمكن أن يكون موجوداً لتفاعل في وقت التصرف . فلا يمكنك أن تسأل نفسك « ايجب على أداء واجبي أو ما أعتقد أنه واجبي ؟ » يمكنك أن تمنع بصاية فيما هو واجبك ويمكنك توجيه الاهتمام إليك حين تتصرف بتسرع إذا لم تمنع في هذا السؤال . ولكك ما دمت قروت ، فيمكنك أداء ما تعرف وتعتقد أنه واجبك . فلا يمكنك أن تقول « بأن الفعل A صائب لان من واجبي أدائه ، ولكن الفعل B صالح أخلاقيا لاننى أعتقد أنه من واجبي أدائه . وفي اللحظة التى تقول فيها بأن الفعل A من واجبك أدائه فأنت تعنى في هذه اللحظة ذاتها أنك

تعتقد بأن الفعل A من واجبك أداؤه . فإذا لم تعتقد في ذلك ، لما أستطعت أن أقول باختلاص أنه كان من واجبك أداؤه ، وإذا كنت تعتقد بأن من واجبك أداء الفعل A ، فلا يمكنك أن تلتف حول نفسك وتقول أن هناك شيء ما مختلف ، فالفعل هو ما تعتقد أنه واجبك . عندما تقول باختلاص أن شيء ما من واجبك أداؤه ، فإنك تلزم نفسك مسبقاً بأنك تعتقد أن من واجبك أداؤه ولهذا السبب ، لا يمكن أن ينشأ هذا التعارض في وقت حدوث الفعل ، أنه يمكن أن ينشأ فقط في سياق مختلف ، لأنه عندما يحكم شخص ما على فعلك ، أو تحكم على نفسك حيناً بعد ذلك ، عندئذ فقط ، يمكنك فقط أن تطرح السؤال « أتى فعلت ما فعلته من خلال اقتناعي أنه كان من واجبي ولكن أكان هذا واجبي ؟ ماذا ستمنى لو قلت : أنني أقوم بعمل هذا الفعل من اقتناعي بأن من واجبي أداؤه ، ومع ذلك لست مقتنعا بأنه واجبي » .

ونبها على الأقل لإحدى الكتاب المعاصرين ، ينشأ هذا التعارض من الفصل في التمييز بين القضايا المختلفة من واحدة لأخرى . فالسؤال « يجب على الشخص القيام بأداء واجبه ، أو ما يعتقد باختلاص أنه واجبه » هو سؤال يمكن أن يجردنا لانتنا ليس لدينا أكثر من فهم مختلط لمناه .

وبمجرد أن نجعل الأشياء المختلفة لائمتنا واضحة ، فإن المشكلة تختفي . فإذا كنا نمنى (١) هل الاعتقاد بأن شيء ما هو واجب المسره أداؤه ، يجعله كذلك ؟ فن الواضح أن الإجابة بلا . وإذا كنا نمنى (٢) هل يفعل الرجل الاخلاقى بعد التفكير المتخصص ، ما يجب عليه أن يفعله ؟ فالإجابة تكون بالطبع « بنعم » وإذا كنا نمنى (٣) أجب على الشخص الذى أظهر ما ينبغي عمله بصورة حريصة وبضمير حتى كما يتوقع فيه يهرونه بسبب

تصرفه على أساس تأليه ؟ فالإجابة بوضوح « لا » . وإذا كنا نقضى (٤) هل يؤدي الإنسان في عمله ما كان يعتقد أنه يجب أن يفعله ؟ « بالطبع فالإجابة « لا » و « نعم » أحيانا لأنه قد يكون قد فشل في مهمته النظرية . (من خلال الحساب بمثابة ومبادئ التصرف من أسلوبه العقلي حيث يمكن واجبه) .

نظرية كانت في الالتزام

لقد قال كانت بأن الرجل الفاضل يتصرف من وارع الواجب ولكن ما هي الأعمال التي يستلزمها الواجب ؟ لكي نجيب على هذا السؤال ينبغي علينا أن نصف نظرية كانت عن الالتزام .

يقول كانت بأن الإرادة الصالحة هي الإرادة العاقلة تلك الإرادة التي تتصرف بما يتفق والعقل . فالإنسان ليس مثل كل الحيوانات الأخرى .. إنه كائن عاقل ، والقانون الأخلاقي ، مهما كان به ، سيكون قانونا يمكن تطبيقه على كل الكائنات الحية على السواء ، فغاية الإنسان الصحيحة هي تطوير طبيعته العاقلة وليس لفرس سعادته أو تلذذ حواسه فإذا كان هدفا في الحياة هو تحقيق سعادتنا عندئذ يقول كانت « أن الطبيعة ركزت على تنظيم سىء جداً في إختيار عقل المخلوق كي يتفاد هدفه ، نظرا لتعقيد الأعمال التي على الإنسان أن يؤديها بالنظر إلى هذا الغرض . وكل قاعدة سلوكية فانه سيتم سننها له من خلال الفريضة . وما كان من الممكن تحقيق هذه الغاية بناء على ذلك ، أكثر تأكيداً من تحقيقها عن طريق العقل . فتحقيق السعادة إذاً ليس هدف حياة الإنسان ، فإذا كانت هدفه ، لما كان من الضروري للإنسان أن يوجه الله ملكه العقل .

فإنسان الصالح يتصرف بما يتفق والعقل ، ولكن ما الذي نقصده بالضبط عندما نقول « يتصرف الإنسان بما يتفق والعقل » لمصطلح «العقل» مصطلح مضلل ويعوزه أن يكون أكثر دقة . وكانت كما سنرى فيما بعد أستخدامه بمعنى ضيق أكثر وكذلك أرسطو الذي كان لديه الكثير ليقوله ، كما قد نتذكر ، عن تطور الملكات العاقلة عند الإنسان.

هناك شلحات كثيرة في مفهوم كانت عن العقل ولكن دعنا نبدأ بهذا المفهوم ، ذلك المفهوم الذي مارض فيه كانت بوجهة نظره كثير من نظريات القرن ١٨ والعقل ليس مثل كل المشاعر الأخرى يذغى أن يكون شيئاً مالم Universal فقد تمل مشاعر شخص ما في إحدى الاتجاهات ومشاعر أخرى في اتجاهات أخرى وهذا هو لب الموضوع . ولكن متطلبات العقل تتساوى عند كل الكائنات العاقلة . فإذا إتبعنا للعقل بصورة صحيحة ، فيجب أن نصل إلى نفس النتائج . هناك شيء ما بصدد العقل يشتر شيئاً مالم ، والعموم هو ما يطلبه كانت من النظرية الأخلاقية .

المعمومية Universality

كيف يتم تطبيق هذا الوصف على الأفعال الأخلاقية ؟ فكل مرة تتصرف فيها من تلاء مشيتك فانت تعمل تحت ما يطلق عليه كانت القاعدة المسأورة التوجيه Directive ، عندما تقوم بالفعل بـ A في ظروف A ، فانك تقوم بالفعل على أساس القاعدة أو المبدأ القائل إذا كنت في ظروف C فقم بعمل A . وتبعاً لرأى كانت فان قاعدة القواعد لكل الأخلاق والتي يجب أن تتصرف بموجبها هي أعمل بحيث يصبح مبدأ فعلك قانوناً

ماما للسلوك الإنساني ويطلق كانت على هذه القاعدة الضرورية الحتمية
المقولية Acaategorical imperatives وإتنا سناقش هذه القاعدة الآن .

دعنا نراعى في حسابنا أن هذه القاعدة حتمية وليست فرضية
Not Hypothetical فالضرورة الحتمية لها صيغة « أفعل هذا » أو « لا تفعل
هذا » بدون أى صفات وبدون وجود « إذا » وبدون « ولكن » وفي
الوجهة المقابلة دائماً ما تكون الضرورة الفرضية موصوفة . « إذا كنت تريد
تحاشى سوء الهضم » لائاً كل أطعمة مشوية » أو « إذا كنت تريد أن تكون
سعيداً كن رحيباً بالآخرين ، فالضرورة الفرضية دائماً ما توافق على تحقيق
حالة ما ، مها كان الحال المحدد عبارة « إذا أو لو » أحياناً ما يكون الحال
حدث خارجي ما . فمثلاً (إذا أراد أن يأتى إلى المنزل لا تدعه يدخله) . ولكن
الضرورات الفرضية هند كانت هى أنه دائماً ما يهتم بعبارة « لو » إذا كان
لها علاقة بالرغبات الإنسانية ، مثل ، إذا أردت أن تصبح قويا ، فكل فواكه
وخضروات طازجة . فالتخص حر دائماً على رفض هذه الضرورة ، حتى لو
كانت الحقائق التى تقررهما العبارة صادقة : فمثلاً قد لا يريد الشخص المقصود
أن يصبح قويا كي يتحاشى سوء الهضم فعلى كل ، فى علم الأخلاق ، بقول
كانت يختلف الموقف ، فالأوامر الأخلاقية أوامر حتمية ولا تتفق
مع إرادة المرء فى تحقيق الغاية المقصودة . « فاذا كنت تريد أن تكون
محترماً ، كن أميناً » فهذه العبارة السابقة ضرورة فرضية وليست قاعدة أخلاقية
مطلقاً . فى الواقع ، يعنى المضمون أنك إذا كنت لا تعباً بأن تكون محترماً ،
فلا يعوزك أن تكون أميناً . ولكن على عكس ذلك فإن القاعدة الأخلاقية
دائماً ما تكون قاعدة حتمية أو أمراً مطلقاً . « كن أميناً » .

فأهم جانب في الضرورة الحتمية عند كانت ، هو تأكيدها على فكرة العمومية . فقبل قيامك بعمل شيء ما إسأل نفسك « هل أريد لبدأ وعلى أن يكون معي ؟ وهل أستطيع أن أرغب في أن يفعل كل فرد مثلاً أفعل أنا ؟ » فالوالدين يتجذبان نحو العمومية عندما يقولان لأطفالهم « لا تكن وضيقاً مع جوتي الصغير ، فأنت لا تريده وضيقاً نحوك أليس كذلك ؟ » فهذا التدريب المبكر في العمومية ومحاولة جعل الطفل يضع نفسه في محل طفل آخر وتعليمه بأن ما سيحدث له على غرار ما يفعله نحو الآخرين ربما هذا جانب بعد أم في كل التدريبات الأخلاقية . وربما يمثل هذا أيضاً القاعدة عند علم الأخلاق المسيحي كما هو ملخص في القاعدة الذهبية « كن بجانب الآخرين كما تريد أن يكونوا بجانبك » وكذلك بصدد مذهب كنفوشيوس كما هو مقرر في قاعدة كنفوشيوس لا تقف بجانب الآخرين مثلاً لا تريد أن يفقوا بجانبك .

هناك عدد لا محدود تقريباً من المواقف التي يمكن تطبيق هذا المبدأ عندها فلنفترض أننا ، تريد غش شخص ما في مبلغ من المال تدين له به فأنك تسأل نفسك بأمانة عما إذا كان كل فرد يحتمى أن تتصرف كما هو غشطل لك أن تتصرف . فثلاً عما إذا كنت تريد الآخرين أن يفشونك مثلاً أنت على وشك غش شخص آخر . فإذا كانت الإجابة بلا (وربما هي بلا) فالفعل الذي تأمل فيه ليس في الواقع فملاً يمكن تعميمه ، أو لنفترض أنك على وشك الإخلاص بوعدهم إلترمت به جدياً ، فهل يمكنك أن تقول بصديق أنك تريد أن ترغب أن يصبح فعلك هذا ممارسة عامة ؟ ولنفترض أنك كنتيجة لعمالك القادم ستسبب لسكل عضو من الجنس البشري أن يتصرف عكس ذلك (ربما

من خلال تأثير منطائيس مفاجيء) فإن تفكر مرتين قبل قيامك بعمل أى شيء لشخص ما آخر لا تريد أن يحدث لك فى مقابل ذلك .

فإذا كنت تخل بالوعد لأنك تجد من العوالب القيام بهذا العمل فانك بذلك تنصرف على أساس المبدأ القائل « خل بالوعد عندما يربحك ذلك » ولكن إذا تم تعميم هذا المبدأ فسيكون حقا غولا للآخرين بالإخلال بوعودهم معك كما تخل بوعودك معهم . وهذا الموقف قد يحتمل أن تراه شيئا أقل من الاستصواب وهؤلاء الناس الذين لا يهتمهم توجيه أى إهانة لأحد مادة ما يشعرون بالإشمئزاز والامتحان عندما يتم توجيه إهانة لهم من أحد . فعادة ما يريد الشخص أن يتصرف الآخرون بصورة أخلاقية نحوه ، على الرغم من أنه لا يتصرف تصرفا أخلاقيا نحوه .

وأحيانا ما يمر لنفسه الاعتقاد بأن إخلاله بالوعد صائب تماما ، حتى عندما يكون حائقا على الآخرين تماما إذا فعلوا ذلك نحوه . ولكن هذا الأسلوب العقلاني ، تبعا لرأى كانت هو مالا يسمح به بدقة القانون الأخلاقى ، فلا يسمح لفرد بأن يكون استثناء . إذا . . كان ذلك على ما يرام منك أن تفعله ، فانه على ما يرام للآخرين أن يفعلوا ذلك أيضا . وإذا كان من الخطأ القيام بهذا العمل فانه من الخطأ عليك أيضا . بالطبع قد يعترض المرء على نقد شو بأنه لا يأخذ بالروح المقصودة من القاعدة الذهبية . فمبارة قف بجانب الآخرين مثلما تود أن يفتقوا بجانبك تضع فى إعتباها إختلاف الأذواق ، وسيكون أفضل تطبيق لهذه القاعدة على هذا النحو : « أحب أن اتلقى الهدايا المفيدة والسارة ، ولهذا السبب سأقدم للآخرين الهدايا السارة والمفيدة لهم » . وربما ما يزال المرء يود معرفة كيف فهم كانت تصور وجاء بذهب العمومية كي نستبعد كافة التفسيرات غير المتفقة مع رأيه .

لقد كان لدى كانت معياران للحكم على ما إذا كان العقل صائب أم خاطئ .
أو بصورة أكثر دقة للحكم وإستبعاد خطأ أفعال معينة ، والمعياران هما :
١ - الاتساق Consistency ٢ - التناقض أو العكسية reversibility .

وأول معيار وهو الاتساق ، يعيدنا إلى مفهوم العقل ، مهما كان للناس يعتقدون في مضمون ما يحتويه العقل ، يمكننا أن نقضى وقتاً طويلاً نناقش ما يعنيه ، فليس هناك شك في أنه مضاد بصورة ناجية لشيء واحد هو عدم الاتساق inconsistency . والشخص الذي يصل إلى إستنتاجات تدخله في عملية عدم الاتساق ، هو شخص لم يستخدم العقل بصورة صحيحة . فأي نتيجة تتضمن عدم إنساق ينبغي غض النظر عنها على الفور .

وتبعا لكانت هناك قواعد أخلاقية كثيرة مفروضة يظهر عدم إنساقها ، وبالتالي فسادها عند قيامنا بفحصها .

A - هناك مبادئ ، أو قواعد غير متسقة مع نفسها by themselves ~
فإذا قلت : ١ : إفعل هذا ولا تفعل هذا ، أو ٢ : إحتفظ بحياتك دائماً ولكن دمر حياتك دائماً ، فلا يمكن إطفاء مثل هذا المبدأ لأنه يحتوى على تناقض فمثل هذه الأمثلة واضحة وجلية بلرجح لا تستر الإهتمام الجاد .

B - هناك قواعد تصبح غير متسقة عندما يتم تعميمها - Maxims inco-nsistent when universalized فهناك مبادئ وقواعد تشكل توجهات السلوك لا تنسق عندما يطبقها شخص واحد أو بعض الأشخاص ، ولكنها تصبح كذلك عندما تكون هناك محاولة لحل تطبيقها ماما على كل فرد . أولا دعنا

تأمل قاعدة ليست لها علاقة بالأخلاق : « لا نشترى أية جريدة عند دخولك
التق، وأجلس بجانب أى فرد آخر وإقرأ الجريدة من وراء كتفه فهذا ما يفرد
كل فرد آخر، ومن المحتمل أن تتبع هذه القاعدة ، كما يحتمل أن يتبعها إناس
آخرون كثيرون، ولكن من المحال منطقيا أن يتبعها كل فرد، لأنه إذا حاول
كل الناس ذلك فسيحتاج أن هناك فرد واحد يمتلك جريدة يمكن للآخرين
قراءتها من وراء كتفيه .

وبمثل قاعدة الأخلاقية القائلة : « لا تعين الآخرين ، ولكن أجمعهم
دائما عينوك » ، لا يمكن لكل فرد أن يمارسها ، فهناك قليل من الناس الذين
في مقدورهم التصرف بموجب هذه القاعدة ، ولكن لا يمكن لكل فرد القيام
بهذا العمل ، لأنهم إذا حاولوا ذلك لم يكون هناك أى شخص يقوم بهذا
العمل ، بمعنى آخر يمكن لبعض الأفراد العمل على أساس هذا المبدأ أو هذه
القاعدة ولكن لا يمكن تعميم هذا المبدأ كمساعدة للسلوك الإنساني ، وتبعاً
لكانت ، فإن أساس وجوهر القاعدة الأخلاقية هو صفتها العامة ، ولا يمكن
للاخلاق تعميم مثل هذا المبدأ الخاص في قاعدة .

فكثير من الناس يصرف على أساس المبدأ القائل « قد أفعل شيئاً أريده
الناس الآخرون ، ولكنهم قد لا يفعلون أى شيء يريدونه لى » ، ومع أنه لا
يمكن أن يكون هذا المبدأ قاعدة عامة للسلوك الإنساني ، لنفس الأسباب الواردة
في الأمثلة السابقة ، فكل فرد يدبر نفسه أنه متلقى لنصيحة صغيرة كي يكون
ذلك الفرد الذى يستطيع أن يفعل ما يريد . ولكن نظراً لأن كل فرد تصرف
على أساس نفس المبدأ ، فيمكن لكل فرد أن يفعل ما يريد ويستطيع الآخرون
أن يفعلوا له نفس ما حاول فعله لهم ، وبهذا ينشأ القاعدة ، فمثل هذه المبادئ
هى مبادئ طفيلية Parasitic فهناك بعض الناس يستطيعون التصرف وفقاً

لمبادئهم ما دام هناك آخرون لا يفعلون ذلك، لأنه إذا تصرف المرء تبعاً لظروفهم
فسيقتسم ذلك بالضرورة إستحالة الأسطورة القديمة عن الأنبياء ذات المسألة
رأس، كل رأس منها أشرس من الرؤوس الأخرى .

ونفس الشيء ينطبق بالطبع على القاعدة المستحيلة منطقياً « كن قوياً » (أو
أقوى أو أكثر وحشية أو أكثر نجاحاً أو أكثر إستحقاقاً ... الخ) أقوى
من أى فرد آخر ، نظراً لأن رجلاً وحيداً فقط هو الذى بمقدوره أن يكون
أقوى رجل فى العالم ، على الرغم من أنه من المحتمل والممكن لأى فرد أن
يحاول ذلك .

على كل دعنا نرى كم عدد المبادئ التى مها كانت رغبتهم فى عدم تعميمها ،
ومع ذلك فهى متسقة جداً فى تعميمها . والعبارة « تصرف دائماً بمصلحة
مطلقة من أجل صالحك ، وتصرف دائماً بأمانة كلية وقلبية » هما عبارتان
لا يمكن تعميمهما بوضوح . فليس هناك شيء غير متسق مع التطبيق العام
فى كليهما ، وإلا تحول العالم إلى فاقة . ولكن ليس هناك عدم إنساق متضمن فى
العبارة « ضع فى إعتبارك مصالح الناس الآخرين » و « دائماً تعاون
مع الناس الآخرين » . بالطبع يمكن تعميمها نظراً لأنهما يتساويان فى إحتيال
أن يتصرف الناس بنفس الأسلوب . فقاعدة الإنساق تسمح وتيسر النوعين
من السلوك ، ونفس الشيء يصدق على أنماط أخرى لا تحصى .

وعلى كل هناك بعض المبادئ تبعاً لوحدة نظر كانت تبدو فى الوهلة الأولى
بأنها يمكن تعميمها بسهولة متسقة غير أنها على عكس ذلك . وهنا نستشهد بأحدى
أمثلة كانت . يقوم رجل بتوقيع عقد ومع مرور الوقت يجد أن هذا العقد غير
ملائم وغير ممسح ولا يستطيع الإلتزام بشروطه . ولذلك فهو يخل بهذا العقد،

ولكن على الرغم من أن الإخلال بالعقد عندما تجده غير ملائم وغير متفق مع التزامك به ، فان تعميم مثل هذا المبدأ سيسمح لكل فرد أن يقتل ذلك بالمثل . ولكن قد يسأل المرء ما الذى لا يتسق مع هذا المبدأ ؟ أفليس يحتمل تماماً لكل فرد أن يخل بالعقد الذى أبرمه ؟ سيد كانت « بلا » لأن القيام بمثل هذا العمل لن يتسق مع المفهوم ذاته فما يطلق عليه عقد . فالعقد هو شيء من النوع الذى يوافق عليه كل الأطراف ويلتزمون به . وماذا تعتقد فى عقد يحتوى على كل أربع عبارات بصدد ما يتفق عليه الأطراف على عمله ، تعقبه العبارة التى تقول وتقرأ كالآتى (برغم وجود هذه الشروط المدونة بمالية ، فلن يكون لما أى تأثير أو مفعول أو يمكن الإخلال بالعقد على هوى كلا الحزبين ؟ فمثل هذا الذى يطلق عليه عقد لن يكون عقداً ولكن اتصالاً كوميدياً ولن يستحق قيمة الورقة التى تم طبعه عليها . وسوف يكون غير متسق لشيء واحد وهو أنه لكى يكون عقداً لا ينفى الإخلال به بهذه الصورة .

وتطبق نفس الإجابة على كل الوعود . فإذا كنت أستطيع أن أدخل بعقد أو وعد عندما أشعر بميل نحو ذلك ، أو حتى عندما أعتقد أننى أفضل فائدة الصواب فى الإخلال به ، فهذه الصفة ستلغى مفعول أى وعد ، وسيمنع الناس على الفور عن الالتزام بهذه الوعود أو العقود أو الثقة بها .

« بهذه الوسيلة فالوعد بأداء « A » لا يتسق مع العبارة القائلة « أننى يمكننى أن أرفض أداء الفعل A » عندما أشعر بميل بالقيام بهذا العمل » فإذا كانت العبارة الثانية صادقة ، فلن يكون هناك فائدة على الإطلاق من الالتزام بالوعد ، وفى الواقع ستكون العبارة بمثابة كلمات جوفاء وليست وعداً .

يصدق نفس الشيء على الكذب العام . فليس الأمر مجرد أن قول الكذب لا يتسق مع قول الصدق أو أن الأتزام بالوعود لا يتسق مع الأخلاق بها ، فذاك الأشياء غير متسقة بالطبع ، ولكن عدم الاتساق وحده لا يكفي لإدانة الكذب العام ، نظرا لأن كل شيء لا يتسق مع شيء ما آخر ، بالتعديد ، مع سابه أو لاغيه . (فيمكنك أن تجادل على قدم المساواة ، بأن قول الصدق خطأ لأن الصدق لا يتسق مع الزور والبهتان) ولكن لا يتسق قول الكذب بصورة أوسع من تلك الصورة . يمكن تعميم العبارة القادمة في المبدأ القائل « أكد دائما على معتقده أنه زيف » فيمكن لكل فرد أن يسير عليه ، ولكن في اللحظة التي تصبح فيها الممارسة عامة ، سيأخذ كل فرد فرداً آخر بأنه يعنى عكس مايقوله هو . فإذا قلت « لقد أمطرت الدنيا أمس » ، فسيأخذ الآخريين هناك على أنك قلت ألم تمطر الدنيا هنا بالأمس ؟ وسيأخذون هذا المعنى على أنه المعنى الحقيقي . فكلية « ليس أو ألم » ستكون عكس معناها الحالى ببساطة . فعند ما تكون موجودة فإنها تدل على تأكيد وعندما لا تكون موجودة فإنها تدل على نفي . وإذا أخذناها بهذا المعنى فالعبارة الزائفة تصبح صادقة . ولكن لن يكذب كل فرد مطلقا وسيكون الكذب العام محالاً . (فهذا النظام من جانب سيكون أفضل من النظام الحالى الذى أحيانا مايقول فيه الناس الحقيقة وأحيانا يكذبون ولا يستطيع أن يحدد كلاهما ، فإذا كان كل فرد يكذب دائما ، يمكننا أن نقول ماهى الحقيقة من خلال إضافة أو طرح كلمة « لم أو ليس » .

٢ - على كل ، لا يستخدم كانت فقد هذا المعيار في الاتساق للحكم على كل الأفعال التى يرغب فى منها ، بل يستخدم أيضا معيار التفاضلية أو المكسبة . فهو يعتبر الضرورة المحتملة بأنها ليست فقط تلك المبادئ التى من

للمستحيل تعميمها بل تلك المبادئ التي لم يكن للعامل إختيار في تعميمها، بمعنى، تلك المبادئ التي لن يكون تعميمها مقبولا للعامل بعد أن يكون قد تروى وفكر فيها تحتوى عليه هذه للمبادئ . ويقدم لنا أمثلة عدة لذلك : -

« هناك رجل تالك يجد في نفسه التبوخ الذي يمكن أن يجعله من خلال تنقيف ما ، رجلا نافعا في جوانب كثيرة . ولكنه يجد نفسه في ظروف مريحة وبغفل الأنفاس في الذة على جلب المشقة لنفسه من خلال توسيع وتحسينه واهبه الطبيعية المحفوظ بها . وعلى كل دعه يسأل الآن عما إذا كان مبدئه في إعماله لمواهبه ، بالإضافة على موافقته على ميله ونزوعه نحو التسليه التافهة يوافق أيضا ما يطلق عليه بالواجب . فهو يرى أن نظام الطبيعة يمكن أن يوجد في الواقع بالإخفاق مع مثل هذا القانون ، على الرغم من أن الرجل (مثل سكان جزر البحر الجنوبي) يجب أن يدع مواهبه تصبداً ويكرر تكريس حياته فقط للكسل والأنفاس والتكاثر ، بأحقار الأنفاس في الذة . ولكن لايعتدل أنه يريد أن يصبح ذلك قانوناً عاماً للطبيعة أو أنه يجب غرس ذلك فينا من خلال غريزتنا الطبيعية ، لأنه ككائن مافل ، فإنه يريد بالضرورة تنمية كل ملامكاته بالقدر الذي منحت له لكل الأغراض المختلفة »

رجل رابع ، تسم الامو على ما يرام بالسبة له يرى أن الآخرين (الذي يمكنه مساعدتهم) مضطرون للكماح من خلال مشقات جسام ويسأل « وماذا يغمضني في ذلك ؟ لدع كل فرد يعيش سعيدا بالقدر الذي تريده السماء له أو بالقدر الذي يمكن أن يصنعه نفسه . إني لن آخذ أى شيء منه أو حتى لن أحسده ولكنني ليست ليرغبة في الإسهام في تحقيق رفاهيته ومساعدته في وقت الحاجة . فإذا كان مثل هذا الأسلوب في التفكير قانوناً عاماً للطبيعة ،

فيمكن بالتأكيد أن يوجد الجنس البشرى ، وبدون شك يوجد أفضل من وجوده في حالة يتكلم فيها كل فرد عن التعاطف والشعور الودى نحو الآخرين ، أو حتى يجهد نفسه من وقت لآخر في ممارسة هذه المواقف ومن ناحية أخرى ، فهو يفتش عندما يستطيع ذلك ، ويخون أو يخرق حقوق الانسان . والآن على الرغم من احتمال وجود قانون عام للطبيعة يمكن أن يوجد من خلاله هذا المبدأ ، فإنه مع ذلك من المحال ، أن تقرر أن مثل هذا المبدأ يجب أن يتم اعتناقه في كل مكان كقانون للطبيعة ، نظراً لأن الأرادة التي قسرت ذلك ستعارض مع نفسها ، فأمثلة مثل هذه يمكن أن تنشأ دائماً وسيعوزة فيها الحب والتعاطف مع الآخرين والتي سيبسبب نفسه فيها من خلال مثل هذا القانون في الطبيعة الذي يصدر عن إرادته ومن كل الأمل في المساعدة التي يرغب فيها .

سقطراً على الذهن بالطبع أمثلة كثيرة مماثلة ، على الأقل تبدو هذه الأمثلة مقبولة جداً . فالرجل الفنى قد لا يريد أن يصدق على الفقير ولكنه لو كان فقيراً ، ألن يريد أن يصدق عليه الآخرون ؟ والمبذر لا يهيمه أن يكون ماطلاً متواكلاً ولكنه لا يريد لكل فرد أن يكون ماطلاً لأنه يريد أن يعيش على ثمرة كفاحهم . فالرجل الذى على القمة يجب أن تكون هناك قواعد تحفظ له مكانته المفضلة ولكن بمجرد أن تضعه في القاع ، فإنه سيفنى لحناً مختلفاً . وإذا أستحضرننا مبدأ العكسية أو الاتجاه المضاد ، فسوف نرى أن الناس الذين يقدمون على الاعتداء لا يريدون أن يكونوا في النهاية هم المستقبلون للاعتداء ، ولهذا السبب لن يتساعوا في وجود قواعد تسمى ضدهم إذا تم قلب وعكس أدوارهم . فالموظف لن يهيمه تعميم ممارسات وتشرع

فن المال ، ففي الواقع يستصوب مثل هذه الممارسات مادام هو موظف ، ولكن يبدو من المشكوك فيه أنه سيستصوب تشريعا ضد المال لو كان هذا الموظف حاملا أو من المال ، هيا لتأكيد نشر أن الناس سيفكرون مرتين قبل تقديم موافقتهم على تميم المبدأ الذي قد يستخدم فيما بهد ضدهم .

ومع ذلك فبعد التفكير الثاني المتعمق ، هل يمكننا التأكد بهذه الصورة ؟ حق لو كان الشخص يعلم تمام العلم ماستكون عليه الأحوال ؟ إذا إنقابت الأدوار فهل من المؤكد أنه لن يستصوب مبدأ معيناً ؟ هل المبدأ العاطل يريد بالضرورة أن يحيا على ثمرات تعب عمل الآخرين ؟ هذا يحدث مادة ولكن ليس دائما . فقد يعتقد أن معظم العمل بدون فائدة وأن العالم سيكون أفضل حالا إذا كان كل فرد ، وليس هو فقط ، ينام ويرقد في الشمس وبسطاد ما يمكن إصطياده . فالحياة لن تكون منتجة جدا ، ولكنه لا يضع قيمته العالية للنتاج .

أو مرة أخرى ، فالرجل القوي قد يرغب في تميم مبدأ الفعل عنده فيقول « أهتم بنفسك ، ولا تقدم عوناً للآخرين ولا تنتظر أي مساعدة » ولكن ألا يحتاج هذا القوي ، كما يقول كانت إلى عون في وقت الأزمة لديه ؟ ليس بالضرورة فقد يجوز أن يحيا على مبداءه العارم في الاكتفاء الذاتي . وقد لا يريد تعاطفا أو مساعدة في وقت المحنة . فقد يريد أن يقف ويقاوم أو يسقط من خلال قانون الغابة . وقد تكون له نفس الرغبة في تطبيق مبدئه « في مذهب الفردية العنيفة » عندما يكون ضحية وعندما يكون متصرا .

وقد يرغب المتلذذ بالقسوة (السادي sadist) تميم مذهب السادية ، فهل كان يريد تميمه إذا كان ضحية ولم يكن معتد ؟ وهذا السؤال السابق قد يطرأ على ذهن المرء غالبا ما يقول ذلك ، ولكن إذا كانت لديه عرق

ماسوخية وى كذلك (وأغلب الساديين لديهم ذلك) فقد لا يجه أن
يصكون على الطرف المطلق . على الأقل قد يعتقد أنه من الأفضل أن توجد
ممارسات ماسوخية سادية عامة (وهو يسكون في الطرف المتلقي والطرف
المرسل كذلك) أفضل من عدم وجود مثل هذه الممارسات على الإطلاق .

لن يتم ردع اللص عند قيامه بالسرقة إذا افترضت الاعتبار الآتى :-

د أنت تقول بأنه لا يشفك أن ترى السرقة معصمه ولحكك لن تريدها
كذلك إذا كنت ضحية السرقة . فعند استصوابك للسرقة فأنت تستصوبها
بكل الطرفين .. إستصوابها لذلك الضحية . وأيضاً لذلك اللص ، قد توقع
موافقة اللص على هذه العبارة ولكنه قد لا يثق معها . فقد يقول (لا) اعتقد
من الأفضل أن تكون هناك سرقة ، إتق استصوبها عندما أكون على طرف
الجانب المتلقي . فالمحاسة لها مذاق أحلى وشيق بهذه الطريقة . أعتقد أن
أفضل قاعدة لأي فرد أن يسمح له أن يسرق دون أن ينال جزاءاً إذا كان
مهماً جداً في القيام بالسرقة دون أن يقبض عليه وأيضاً بالنسبة للضحية
الذى ليس لها ملجأ إلى القانون ، ولكن فقط ميزة وفرحة إطلاق النار على
اللص إذا قبض عليه . سواء كنت السارق أو المسروق ، فأنت أعتقد أن
هذا الترتيب سيكون أفضل بكثير من ترتيب ذلك العالم اللبرجوازى الذى
نميش فيه الآن بكل تأكيد على قدسية قيم الملكية . وبناء على هذا ، فأنت
أستصوب عدم السرقة بالتحديد كسياسة عامة . فيفرض كانت أن كل هؤلاء
الناس لن يختاروا أن يسكونوا لديهم السياسات التى يدينها بأنها معصمة .
ولكنه قد يكون مخطئاً في هذا الافتراض . فإذا أخذنا في الاعتبار التنوع
الواسع للدوافع الانسانية والطباع ، فقد يبدو غالباً أن كانت كان مخطئاً .

وبالطبع ، قد يقدم صاحبنا اللص سبباً لاستصوابه للتصميم الذي كن يحطم موقفه « إثنى واثق جداً من مهارتي في السرقة إلى حد أنني أعتقد أنني سأصبح أفضل حالاً من خلال هذا التنظيم . إثنى واثق جداً من قدراتي وأنا مقتنع بأن كل سرقة كنت أنا ضحية لها ، فهناك عشرة سرقات يمكن أن أنجزها بنجاح . وعلى كل يمكننا أن نرد عليه ونقول « ماذا لو لم تكن ماهراً جداً » ؟ فإذا لو كان اللصوص الآخرون أكثر مهارة منك بكثير حق أنك تصبح ضحية للسرقة أكثر بكثير من العامل ؟ وهذا الاعتبار قد يسبب للصوص في الواقع أن يغير رأيه بصدد اعتباره للسرقة كسياسة عامة . ومع ذلك قد لا يجعله هذا يغير رأيه . فثلاً قد يعترف بأنه سيكون أسوأ من الناحية المالية إذا تم تعميم مثل هذا المبدأ ، ولكن إذا ارتجف (كما يفعل لصوص كثيرون) من محاولات السرقة فسوف يزيد الخسارة المالية مقابل الربح تحت ضغط الارتجافات وسيظل يشعر بأنه سيخرج كاسباً ورائحاً من خلال هذا التنظيم . عندئذ ، فقد يعتقد بأن سياسة السماح أو إباحة السرقة العامة ، مع وضع الاعتبار لكل الأشياء الأخرى ، أفضل من تحريمها العام .

غلا تبدو هناك طريقة مؤكدة تجعله يغير رأيه في حدود معيار كانت وقد نحاول تنفيذ هذه المسألة خطوة أخرى فيما بعد (ونجتاز أي شيء يقره أو ينوه به كانت) . وقد نقول لهذا اللص « ولكن نفترض أنه لم يحدث وكان لك ذلك الطبع المغامر » فهل نرغب أن تكون السرقة سياسة عامة ؟ ولنفترض أنك في موقف الأرواح التي يصورها لنا أفلاطون في سجنهم جمهورية رسم المصائر ليرى أي الأجسام التي تسكن فيها ، ومن ثم ، أي طباع ستلقاها هذه الأرواح . وقل رسمهم للمصائر ، فأنهم يودون أن يروا

السركة كسياسة عامة ، فقد يأتي الأمر أفضل مع مثل هذه السياسة . (على كل من الطرفين النهاية المستقلة والمرسلة) فإذا تحولت طباعهم وإستعداداتهم إلى طبائع وأستعدادات قراصنة ، ولكن لا يحدث ذلك إذا رسموا مصائر تقدم لهم أرواح أصحاب المحلات . فهل قبل أن يعرفوا أدوارهم في المجتمع أو حتى يعرفون نوع الطبع الذى سيرثونه فهل يستصوبون القاعدة التى تبيح وتسمح بالسركة العامة ؟ لما الأجابة على هذا السؤال ؟ هل سنظل نقول « سيستصوب البعض ذلك والبعض الآخر لن يستصوبه ؟ ولكن كيف لنا أن نخير ذلك ؟ فالمشكلة هى أنه قبل معرفتهم نوع الطبع الذى سيكون فيهم فى حين أنه فى الحالة المجسمة ، لن يكون لهم أساس فى الاختيار على الأطلاق .

ولكى نضع أى اختيار بطريقة أو بأخرى وحتى كأرواح وأنفس مجردة من الجسد فيذهبى من قبل أن يكون لديهم بعض الصفات والاستعدادات السابقة فى طبائعهم . فهل يمكنك أن تتصور كأننا بدون صفات الطبائع نضع القرار ؟ فبأى نوع من التكوين العقلى والأفعال يمكن أن يصنع مثل هذا القرار ؟ فسيبدو أن الجزء الأخير من سؤالنا بعدد التضادية ليس فقط معرض للاتهام بأن لديها إجابة غير حاسمة ولكن الأخطر من ذلك الاتهام الموجه لها بأنها دون معنى .

فيبقى إذا ، شكنا المبدئى ، فميار كانت الثانى لإدانة أنواع معينة من الأفعال بأنها خاطئة لأن الفاعل لم يستطع إختيار مبادئ لتصميم مثل هذه الأفعال ، فمثل هذا الميعار لن يصنع مجموعة المبادئ التى يتفق كل فرد على تصميمها ، فسواء أتمق كل فرد أم لا على هذه المبادئ ، فهذا سيتوقف على الخصائص الرئيسية فى طباعه ، ولا يمكن تحويل وجود مثل هذه الخصائص

بدورها إلى أداة أو هدف لأختيار (حتى لو كان افتراضيا) بدون أن نجعل
وصفتنا لهذا الموقف المتخيل بدون معنى .

نقد العمومية

فشلت معايير كانت في إستعداد أنماط معينة للأفعال على أنها دائما خاطئة ومع
ذلك يرى كاتب أن هذه الأنماط مع ذلك لابد أن تكون خاطئة ، نظراً لأننا
عند تعميم مبدأ فتحن نضع قاعدة ، ولأن القاعدة عامة فإنها تطبق على كل
أعضاء الرتبة بدون إستثناء . ولقد إعتنى كاتب بأن الكذب لا يمكن تعميمه
بصفة مستمرة ولهذا السبب فالكذب دائما ما يكون خاطئا . (وقد لا يقول
شخص شيء ، ولكنه إذا تحدث فأنت واجبه بحتم عليه أن يقول الصدق)
وبالمثل ، دائما ما يكون القتل خاطئا ، والإخلال بالوعود دائما ما يكون
خاطئا والسرقة دائما خاطئة والإنتحار دائما خاطيء ، ونظراً لأن القواعد عامة
فإنها ليست بدون إستثناء . ولقد إختلف أغلب نقاد كانت ومعلقوه مع
إستنتاجه . فاما أنهم إتهموا على مبدأ كانت في العمومية ولكنهم لم يتفقوا على
أن مثل هذه الأفعال مثل الوصولية والإنتحار والإخلال بالوعود هي في الواقع
أفعال يمكن تعميمها كما أعتقد كانت ذلك ، أو إما أنهم قد إختلفوا مع كانت
بصدد مبدأ العمومية نفسه .

١ - أولئك الذين يقبلون العمومية باستثناء أفعال معينة ، ولقد رأينا
من قبل - كيف أن أنماط معينة من الأفعال التي تكون قاعدة العمومية يمكن
الجدل فيها فربما تكون قاعدة العمومية على صواب ، ولكنها لا تعني ببساطة أن
الكذب والقتل والإخلال بالوعود دائما ما تكون خاطئة . فلا يعتقد أي فرد

تقريباً أن كل هذه الأمثلة لهذه الأنواع من الأفعال الخاطئة . () في المقام الأول ليست واضحة تماماً ما هي الأفعال التي يجب إشتهاؤها تحت عناوين الكذب والقتل ولذلك ليس من الواضح ما هو الشيء الذي تحرمه القاعدة (٠) علاوة على ذلك ، تم الاتفاق مع الإنسانية بالإجماع تقريباً ، بما في ذلك الإنسانية المتألمة والفكرة ، على أن أفعالاً من هذا النوع ليست دائماً خاطئة . وبالمثل ، فهذا الاتفاق لا يبرهن على صواب أو خطأ ولكنه من الصعب الاعتقاد بأن « حكمة المصور » مخطئة كلية بصدده هذه النقطة الهامة وما زال (٣) هناك صعوبة منطقية أكثر خطورة في المواقف حيث تعارض الراجحات . فإذا كان من الخطأ دائماً الإخلال بوعده ، ومن الخطأ دائماً قول الكذب ، لماذا يحدث عندما أكون مضطراً إلى قول الكذب كي ألزم بموعد قد سبق لي أن إنفقت عليه ؟ أو ماذا إذا كنت مضطراً إلى الإخلال بموعد لكي أُنقذ حياة شخص ؟ ففي مثل هذا الموقف « ينبغي التضحية بشيء ما » فأنني أضطر إلى خرق قاعدة أخرى . هل يمكنك أن تقول في الواقع أنه في مثل هذه المواقف « أنك ملعون إذا ألزمت بالموعد ، وملعون إذا لم تلزم به » إن أي شيء تقوم بعمله في هذا الموقف سيكون خاطئاً ولا يقدم كانت أي نصيحة فيما يتعلق بما تفعله إذا كانت هناك تعارض في الراجحات وكما سئى بعد قليل ، لقد حاول كتاب آخرون علاج هذه العجوة في نظرية كانت ، ومع ذلك ما يزالوا يحتفظون بالخطوط الرئيسية في علم الأخلاق عند كانت .

٢ - أولئك الذين يرفضون العمومية . لماذا يجب على كانت أن يشعر مضطراً في المقام الأول بأن تحريم الكذب والقتل والأنواع الأخرى

من الفعل ، يجب أن تصرى دون إستثناء ؟ هناك تمييز فشل كانت في عمله بين قوله يجب على المرء ألا يضع إستثناءات للقاعدة ، وبين قوله بأن القاعدة نفسها ليست لها إستثناء . لقد رأى كانت وأغلب الناس يتفقون معه أنه عندما يكون تم ترسيخ قاعدة ، لا يجب أن يحاول شخص أن يحمل نفسه (أو أى فرد مفضل لديه) إستثناء لهذه القاعدة . ولن يفيد أن تقول أن القتل خطأ إلا في حالة قبيحة به فقط . فإذا كان من الصواب لك أن تقتل ، فينبغي إذا أن تعمم من ذلك أنه ليس من حق الآخرين أن يقبلوا وليس من حقك أنت فقط . ولكن بسبب أن المرء قد يستثنى نفسه دون الآخرين ، فهذا لا يعنى أن القاعدة نفسها تحتوى على رتبة معينة من الإستثناءات . فمثلا ، قاعدة « لا تقتل » هي قاعدة عامة بالتأكيد كما هو واضح دون إستثناءات .

ولكن لنفترض أننا نقرر على هذا الأساس أو أسس أخرى ، وربما على أساس الأسس الخمسة التي رفضها كانت ، بأن القتل ليس دائما خاطئ . وأن هناك رتبة معينة من الإستثناءات لهذه القاعدة . فمثلا القتل ليس خطأ عندما يكون في حالة دفاع عن النفس . وحق هذه المساعدة المستديمة ليست مرضية كلية ، ربما يمكن تحسينها من خلال إدخال بعض الرتب الأخرى من الإستثناءات كذلك . ولكن هذا ليس هو المقصود الآن . فالقصد هو « أن هذه قاعدة » لا تقتل إلا في حالة الدفاع عن النفس « هي بقدر كبير قاعدة عامة تطبق على كل المواقف التي تقع تحتها مثل القاعدة الأصلية لا تقتل » . فالإشارة إلى الدفاع عن النفس لا يقدم لنا إستثناءات للقاعدة فهي تبنى « مواصفات معينة داخل القاعدة » والقاعدة المؤهلة قد تكون صالحة أو حتى أفضل من القاعدة غير المؤهلة . فالقاعدة تكون قاعدة عامة مادامت تنطبق على كل المواقف التي

من المفروض عليها أن تنطبق على هذه المواقف ، فقاعدة « كل أنواع القتل سوى القتل للدفاع عن النفس أنواع خاطئة » ، تدین بالخطأ كل الأفعال (باستثناء) أفعال القتل باستثناء الدفاع عن النفس مثلما تفعل القاعدة الأصلية في قولها كل أنواع القتل خاطئة. وإذا قالت قاعدة لا تفعل x سوى في ظروف A ، B أو C وأنت تقوم بعمل x في الظروف A فإن فمك لا يعتبر إستثناء للقاعدة ، ففي الواقع يندرج تحت القاعدة . عندئذ ، لا يبدو أن هناك مورد يدعو إلى عدم تعميم المبدأ الذي يحرم القتل سوى في حالة الدفاع عن النفس داخل أى « قاعدة عامة للسلوك الإنساني » . فالقاعدة المؤهلة عند إختبار العمومية وأيضا القاعدة الغير مؤهلة تفعل ذلك ، وبمجرد أنه تم التعرف على هذه الحقيقة فإنه لم تعد تظهر أى حاجة ، لتقدير القواعد الأخلاقية بأسلوب سهل وغير معقد مثل . (لا تحمل بوعده مطلقا ، لا تقتل أبداً) مثلما فعل كانت . سوف يكون لدينا الكثير لنقوله في الأجزاء القادمة بصدد القواعد ومواصفاتها أو تأهيلاتنا .

هناك كلمة للحذر والإحتياط : وهي أنه لا تعتبر القاعدة عامة ما دامت تحتوي في داخلها أى أسماء علم ، أى أسماء أفراد معينون . فإذا قلت « لا نقل الكذب مطلقاً إلا إذا كنت جون جونس حيث حالة الكذب على ما يرام » فالقاعدة تشير إلى شخص محدد وهو جون جونس ولذلك لا تعتبر قاعدة عامة. أو لنفترض أنك تميل إلى تفضيل قاعدة تقرأ كالآتي « كل الطائرات التجارية يمكن أن تنطلق في الجو بدون فحص ميكانيكي إلا إذا كنت أنا أحد المسافرين » وبالطبع فالقاعدة تحتوي على إسم علم . أو أنها تعنى الإشارة إلى نفسك . فكل من هاتين القاعدتين لن تتدرجا تحت نقد كانت في « عمل

إستثناء القاعدة ولا يمكن إعتبارها مقبولتان وإذا قيلت بوضوح فأنك تقبل « ما يبدو في صالحك » وفي الواقع ، عندما نحتوى القاعدة على ضمير (مثلما يفعل ضمير مخاطب) بدلا من الإسم وهو إسم علم ، فهذه القاعدة من المحال تطبيقها بدقة : فكل فرد يقرأ أو يسمع القاعدة سوف يأخذ الضمير « أنا » على نفسه ولذلك سيكون كل فرد أستثناء للقاعدة ، ولن يندرج أحد تحت القاعدة .

وعلى كل ، فالنسخ في إستخدام أسماء العلم ليس كافيا لمحو قواعد كثيرة جداً للتمييز . من السهل أن تكون قاعدة لا تحتوى على أسماء علم ، ومع ذلك ، فهي كصناعة الخياطة تلام أنواع معينة من الحالات . تأمل الآتى : كل الأشخاص باستثناء الزنوج يمكن أن يأكلوا في الأماكن العامة « حمل الطائرات التي تحمل كائنات بشرية ذكور بين أعمار في الثانية والشرون والأربعون يمكن أن يطلع في الجو بدون فحص ميكانيكى » فهذه قواعد عامة مؤهلة لا تحوى أسماء علم واسكنه تشبه القاعدة للقائلة « من الخطأ أن تقتل باستثناء حالة الدفاع عن النفس » فاستبعاد ، أسماء العلم ، إذن لا يضمن أن تكون القاعدة صالحة مطلقاً ، حتى إذا كان يمكن تطبيق القاعدة كلية وبصورة عامة على معايير كانت . وفي الحقيقة يمكنك أن تجعل التأهيلات والمواصفات داخل القاعدة دقيقة جداً وتطلب أنها على الرغم من عدم إحتوائها على أسماء وأعلام ، فإنها لا تستثنى أحداً سواك . فالقاعدة التي تقول « كل الأشخاص الذين يربحون ٦٠٠ دولار في عام معين يجب عليهم أن يدفعوا ضريبة الدخل الفيدرالية وعلى قاعدة تخصص وزارة الإيرادات الداخلية (الوزارة الداخلية للإيرادات) وهي مؤهلة (وهي لا تشير إلى كل

فرد ولكنها تشير إلى كل فرد يكسب أكثر من ٦٠٠ دولار) ولكنها لا تزال
تعد عامة ويمكن قول نفس الشيء على هذه القاعدة (يجب أن يدفع كل
الفرد ضريبة الدخل بخلاف أولئك الذكور الذين يتراوحون بين ١٦ و
١٧٧ في الطول وبين ١٧٨ و ١٧٩ باوند في الوزن وهم جرا) وفي تحديد
للسل هذه القائمة الطويلة من الأحوال فانوى الشخص الوحيد الذى يحقق هذه
المواصفات .

ويمكن تعميم المبدأ القائل « إيدفع الضريبة إذا كنت لا تستطيع الوفاء
بهذه المواصفات » بصورة سارية كذلك سواء كانت المواصفات هى ربح
٦٠٠ دولار فى العام أو سواء ارتفعت إلى قائمة المتطلبات . ومع ذلك ، مها
نظرنا إلى قاعدة الستائة دولار فى العام ، سوف نأخذ نظرة غير متائلة إلى
القاعدة الأخرى إلا إذا حدث ووفينا كل المواصفات . والنقطة هى أن كلا
المدأين يمكن تعميمها بصورة متساوية ، ولكن عند تعميمها لا ينتج عنها
قواعد جيدة بصورة مساوية وتنتج عنها قواعد مرضية . ولكن ما هو المعيار
الذى نستطيع أن نحكم به عما إذا كانت القاعدة المقترضة قاعدة صالحة ؟ إن هذا
المعيار كما يظهر هو شىء ما لم نكتشفه بعد . وسوف نخصص إحدى المعايير فى
فصل قادم . ومعيار كانت فى المكسية أو التضادية يستبعد بعض القواعد
المفروضة لأن مبادئها لا يمكن تعميمها ولكنها تترك أرحيدا كبير من المبادئ
الأخرى ، (تعاون مع الآخرين دائما ، لا تعاون مع الآخرين مطلقاً) التى
يمكن تعميمها تعميما تاما ، ومع ذلك لا يمكن تطبيقها كلها لأن الكثير منها
يناقض بعضها البعض .

وعندما ندخل فى نفس هذه النقطة العامة بوسيلة من أساليب التفكير مختلفة

إلى حد ما. نجد كما نتوقع وضع كل فعل فردي في رتبة (أو فئة) أو مقولة الأفعال
مثل رتبة قول الصدق ، ورتبة الالتزام بالوعد ورتبة الكذب ورتبة القتل .
ولكن كل فعل ، مثل أى شيء آخر في العالم ، يمكن تصنيفه بأساليب متنوعة
فيمكن تصنيف هذا الحيوان بأن له فروق طفيف ، وندى ، وحامل للفرد ، ومن
ذوات الأربع ، وهذا يتوقف على خصائص الحيوان التي نشغل بدراستها .
وبنفس الأسلوب ، فالكذبة التي قبلت لا نقاد حياة فرد يمكن تصنيفها وبعبارة
خيرية ، ونطلق الكلام ككائن حي ، كخداع متعمد وكفعل للرجة . كحارب
من مستشفى الأمراض العقلية . يأتي منزلي وبمسك بسكين في يده ويسألني عن
المسكان الذي يقطنه جونس حتى يتثنى له أن يقتله ، فإذا أعطيته العنوان
الصحيح لجونس ، فن المؤكد تقريباً أنه سيتنهد علم حذر جونس ويقتله .
فهل يتم التماس المنزلي في الكذب عليه ؟ فيقول معظمنا نعم فلتتمس المنذر
لك ، ولكن كانت يقول « لا لا ألتص لك المنذر ، أنتى قد لا أخيره شيئاً
ولكن إذا تكلمت فينبغى أن أقول الصدق » هل نحن في حاجة إلى قبول
هذا الاستنتاج ؟ فلو قلت « الكذب للقاتل المزعوم » فقهلى يتدرج تحت تنويه
من رتب أو فئات الأفعال ، بها في ذلك الآتى :-

(١) الأكاذيب التي قبلت لا نقاد حياة .

(٢) الأكاذيب (أى قول الزور والبهتان المتعمد) .

(٣) الجمل الخيرية (العبارة) .

ففى أى هذه الرتب للانفعال يجب علينا أن نضع هذا الفعل المعين من أجل
أغراض التعميم ؟ يخيار كانت للعمل أو الرتبة الثانية . فهو يقول على أثر
ذلك « هذا الفعل كاذب » ونظراً لأن الكذب لا يمكن تعميمه بصورة متسمة

فكل الأكاذيب خاطئة ، ولذلك فهذا الفعل خاطيء . ولكن لماذا لا يمكن أن نختار كذلك العمل الأول ونقول : لقد قيلت هذه الكذبة لإنقاذ حياة فرد وأن الأكاذيب التي قيلت لإنقاذ حياة هي أكاذيب صائبة ولذلك فهذا العمل صائب ؟ أو نختار الفعل الثالث لهذه المسألة : هذه الكذبة عبارة خبرية والمبارة المنطوقة صائبة فـ.ل هذا الفعل صائب ؟ ففي الحقيقة ، لا يمكن لأي شخص تصنيف العمل بالأسلوب الثالث ولكن ليس واضحا من مذهب وعقيدة كانت السبب الذي لا يدعو أى فرد إلى هذا التصنيف . فنحن ننظر إلى نفس الفعل كمعضو من ثلاث رتب مختلفة من الأفعال ، وكل فعل أكثر عموما وأكثر إحتواء من العمل الذي قبله . بمعنى آخر هناك ثلاث مستويات مختلفة من التجريد . وليس واضحا لماذا يجب علينا أن نختار الفعل الثاني من هذه الرتب الثلاث أكثر من إختيارنا للفعل الأول والثاني .

سيقول أناس كثيرون بأن أول فعل من هذه الرتب الثلاث ، إذا كان ينبغي علينا إختيار إحداها ، هو أفضل فعل نختاره . فمثلا ، بدلا من أدانة كل الأكاذيب، فقط لأنها أكاذيب، دعنا نميز بين تلك الأكاذيب التي قيلت لإنقاذ حياة وتلك الأكاذيب التي لم تقال بعدد إنقاذ حياة . أو دعنا نقوم بعمل تمييزات ممكنة أخرى ، مثل التمييز بين تلك الأكاذيب التي تسبب الخير وتلك التي لا تسبب الخير . فلماذا يجب أن تكون كل الأكاذيب خاطئة لأن بعضها منها ليس أكثر من إ عبارات منطوقة ينبغي أن تكون صائبة دائما لأنها أحيانا تبدو كذلك ؟ فالأكاذيب تختلف إحداها عن الأخرى في النية والظروف والمحتوى ونظرا لأختلافها عن بعضها البعض فلا يمكن أن تكون هناك إختلافات من ناحية الضرورة الأخلاقية ؟ فـ.ل ينبغي علي المرء أن يقلبهم كلهم على أنهم صائبين

أر خاطئين ؟ نفس الحقيقة نحن نفرق أكثر من ذلك عندما نقول : ألا يمكن أن تكون بعض الأكاذيب قد قيلت لأنقاذ حيوان فهي صائبة وبعضها خاطئة . فهذا ما يزال يتوقف على الظروف الأكثر تحديدا لذلك ؟ أليس يجب علينا أن نأخذ في الحسبان كل جوانب الفعل ؟ وأليس يجب أن نمتنع عن وضع العقل في رتبة ، وهكذا مجملها معا مع كثير من أشياء أخرى مماثلة تقريبا مثلما بفعل كانت . ولكن الأخرى أن تنتظر إلى كل فعل في تفصيله المحدد الكلي ، في كل خصوصيته وفرديته .

عندما نعين هذا العمل بأنه كذبة لأنقاذ حياة فرد فإننا نأخذ في الاعتبار جوانب محددة أخرى لهذا العمل أفضل مما نطلق عليه ببساطة كذبة . ولكننا لا نأخذ في الاعتبار كل هذه الأفعال ، فنحن مازلنا نضع العمل في رتبة من خلال تجريده إحدى جوانبه ، وهو قول كذبة لأنقاذ حياة ، وتجاهل كل الباقي . وهذا الإجراء ، فضلا عن ذلك ، فيما هو تجريدي ، هو التمسك بأحدى جوانب الفعل وتجاهل الجوانب الأخرى .

فعندما نطلق على هذا العمل ببساطة بأنه كاذب ، فنحن نضعه في مرتبة أوسع من خلال تجريده من خلال الفعل العردي إلى جانب عام آخر أكثر من ذي قبل : فنحن ننسى كل شيء يصعد هذا العمل سوى أنه مثل للكذب (ولكن هل حقيقة أنه هذا الفعل الذي هو مثل للكذب يمكن أن نقيم على أساسه حكم أخلاقي ما ؟) حتى عندما نطلق ببساطة على هذا العمل بأنه عبارة خيرية ، فإننا نتجرد عن الفعل حتى جانب عام آخر .

فتجريد إحدى جوانب العمل يتضمن تجاهل (بالنسبة للاغراض العامة) كل جوانب الأفعال الأخرى .

ولماذا يجب علينا القيام بذلك في الحياة الاخلاقية ؟ أفليس من الواجب علينا أن نأخذ في الحسبان كل جانب آخر من الفعل وليس مجرد مجرد فقط أن نأخذ جانباً واحداً وهو « هل هذه حالة طلاق ؟ » ولكن ما هي الأحوال المحددة في هذا الطلاق المعين ؟ في كل تعقيد الفعل وفردية قبل محاربتنا الحكم عما إذا كان هذا العمل صائباً أم خاطئاً . وسوف يكون هناك دائماً هذا الاختلاف بين هذا العمل وكل الأفعال الأخرى لهذا النمط أو الرتبة .

وقد يظهر أن هذه الاختلافات ذات أهمية كبرى . فلو جمعنا ببساطة معاً هذا العمل مع زمرة أخرى متنوعة من الأفعال الأخرى التي تشارك فقط إحدى الجوانب مع الفعل ، أفلسنا نتجاهل جوانب عديدة للفعل وقد تكون ذات أهمية حيوية له أفليس يؤدي هذا الإجراء في الحياة اليومية إلى وجود « شعار التفكير » بصورة منخفضة ؟

وإطلاقه هكذا لا بد أن يكون خاطئاً « لقد قال العبدق فلا بد أنه على صواب » فهؤلاء الناس يفكرون بمثل هذه التصميمات الغير واعية ولا يهتمون أن يفكروا بالتفصيل بصدد أفعالهم ، فهم يلصقون ببساطة عناوين على هذه الأفعال ويعتفونها بصورة أوتوماتيكية على أنهم أفعال صائبة وخاطئة . وبالطبع يجعل هذا الإجراء الأحكام الاخلاقية بسيطة وسهلة جداً ، فلا يضطر الناس إلى التفكير بل التصنيف فقط .

ولكن أليس الإجراء من هذا النوع غير عادل للغاية ؟ فإذا كان فعل معين للطلاق خاطئاً ، فلماذا إذاً يجب أن تكون كل أفعال للطلاق بصفة عامة التي يؤديها ناس مختلفون جداً في ظروف مختلفة بصورة واسعة أفعالاً خاطئة ؟ ولهذا السبب ، لما العذر الذي لدينا للصق نفس العنوان على كل مجموعة الأفعال

من خلال إطلافتنا عليهم أكاذيب أو طلاقات وتهمهم وندبتهم بآء على ذلك بدون أى محاولة أخرى للتمييز بينهم ؟

وحق ماذا نصف هذا العمل الممين مع كل الاكاذيب التى قيلت لانقاذ حياة فرد ؟ فهذا التصنيف الاضيق أفضل من التصنيف الاوسع نظراً لانه يضع تمييزاً آخر بأن العمل يتم معرفته على أنه كذبة قيلت لانقاذ حياة وليس فقط مجرد كذبة . ولكن مع ذلك ألا يمكن للمرء أن يفرق ويميز أكثر من ذلك وربما يصل إلى اختلافات أخرى جوهرية أكثر بين الاكاذيب التى قيلت لانقاذ حياة ، وبين هذه الكذبة التى قيلت لانقاذ حياة ؟ .

فما يسأل عنه هؤلاء الناس إذا هو (١) قيمة تجريد إحدى جوانب الفعل بالنظر إلى صواب وخطأ الفعل . (٢) وحق التسليم بقيمة وضرورة التجريد ، فلماذا نضع هذا الجانب فقط عند مستوى التجريد الذى يختاره كافات ؟

قد يقترح شخص مهرباً أو أسلوباً للخلاص من هذه الصعوبة ولا يقل أبى هذا الفعل خاطيء وكاذب نظراً لأن كل الكذب خطأ ، ونظراً لأنك لو قت بهذا العمل ، فأنتك تجمع هذا الفعل مع كثير من الأعمال الأخرى وتصباها الاختلافات فيما بينهم . ولا تقل حق أن هذه الكذبة قيلت لانقاذ حياة كذبة صائبة ، لأن كل الكذب قيل لانقاذ حياة كذب صائب ، نظراً لأنك إذا فعلت ذلك فأنتك تجمع هذا العمل فى الكذب لانقاذ حياة أفعال أخرى من نفس النوع ، وقد لا تكون هذه الانواع صائبة . فركز حكاك على « فعل محدد » بقدر ما تستطيع .

فقل الآتى : « إذا كان الفعل الذى قمت به خاطئاً ، فمنذئذ والفعل الذى

مثله بالضبط ، الذى فعلته أنا وفعله أى فرد آخر سيكون فعلا خاطئا ، وإذا كان هذا العمل الذى قمت به أبا صائبا فغدا قد أفعل متطابقا معه قمت أنت به أو قام به أى فرد آخر هو فعل صائب إذا قلت هذا كثيرا أو لم تقل زيادة على ذلك ، فأنتك بذلك تكون قد أنقذت النقطة الرئيسية فى نظرية كانت عن الالتزام بالحديد ، لا يجب على أى شخص أن يجعل نفسه مستثنى بنفسه ويعتقد أن كل الناس الآخرين الذين يطابقون المواصفات المذكورة يندرجون تحت هذه القاعدة ومع ذلك فأنت لاتنى بهذه الصعوبة التى كنا بصددنا نأ ، بعدد مستويات التجريد والصفات المميزة المبينة داخل القاعدة .

ماذا سنقول بعدد هذا الحل ؟ بالتأكيد سيميل معظم الناس الى الموافقة على أنه إذا كان إحدى الافعال صائبا ، عندئذ فان كل الافعال الاخرى للمائة له صائبة أيضا ، ولا يهم من ذا الذى قام بأداء هذه الافعال . ولكن حتى هذه القاعدة السليمة ظاهريا ينبغى مراجعتها أو توضيحها على أى حال :

١ - لا يعوز فاعلين للقتل أن يكون كلاما صائب أو كلاما خاطي . فمثلا قد يكون أحد هذه الافعال هو قتل ديكاتور شبيه بهتلر ، وللقول الآخر قتل شخص برى . فيختلف الفاعلين فى الظروف ، تلك الظروف التى وصفناها نوا فيجب علينا أن نحدد الظروف الكلية للفاعلين ينبغى أن تكون متطابقة حتى يتم توجيه نفس الحكم الاخلاقي عليها . وفاعلين لظلم سكين فى جسم شخص آخر لا يعوزهما أن يكونا صائبين كلاما أو خاطئين كلاما أيضا . فمثلا ، قد يكون أحد المعلمين الجراح يجرى عملية لمريض ، وللقول الآخر ، قد يكون عجيجا فى شوارع المدينة . ولكن هناك مرة أخرى ، على الرغم من أن المعلمين قد يتشابهان ، أو حتى إن أحببت أن تقول متطابقين ، فإن ظروف حدوثهما تختلف

إختلافا كبيرا عن بعضها البعض .

فلن يكون من الضروري لها أن يكونا كلاما صائبان أو خاطئان إلا إذا كانت كل الظروف متشابهة مع بعضها البعض أو كانت الظروف واحدة .

هل يمكننا أن نقول أن كلا الفعلين في الجراحة يعوزهما أن يكونا كلاما صائبان ؟ لا ، نظراً لأن إحدى العمليات قد تكون ضرورية لإنقاذ حياة المريض ، والعمليّة الأخرى غير ضرورية أقدم عليها الجراح من أجل الكسب المادى ، على الرغم من أنه كان هناك إمكان لمعالجة المريض بدون إجراء جراحة . وهنا مرة أخرى تختلف الظروف فعليا تمحيص الظروف بالتفصيل ، وفقط إذا كانت الظروف كلها واحدة فيمكننا أن نطمئن إذا كان أحد الأفعال صائبا ، والآخر صائب أيضا .

حتى الآن كل شيء على ما يرام ، ولكن حتى هذا التعديل يجب مراجعته وتوضيحه أكثر من ذلك :

٢ - فسميث وجونس قد يؤدى كل منها فعل متطابق تقريبا كما يحلو لك في ظروف متطابقة تقريبا ومع ذلك قد يكون أحدهما صائبا والآخر خاطئا ليس بسبب وجود أى إختلافات في الفعل نفسه أو في الظروف ، ولكن بسبب الإختلاف الداخلى في « الماديين » : فمثلا إذا كان سميت قام بعمل حادث وجونس لم يقم بشيء من هذا القبيل ، فقد يحق للقاضى سحب رخصة قيادة سميت ويسمح لجونس بالإحتفاظ برخصته على الرغم من تطابق ظروف مخالفة المرور عند كليهما . (بالطبع قد يطلق المرء على هذا الإختلاف أيضا إختلاف في الظروف ، الإختلاف في الظروف « الداخلية » مقابل الإختلاف في الظروف الظاهرية « الخارجية ») .

وإذا تم فهم الامور بهذا الاسلوب ، عندئذ يسدو المبدأ مقبولا فكلما
العلمين متشابهين تماما وتام بأدائها حاملين متطابقين وفي ظروف متطابقة ، فلا بد
لها أن يكون كلاهما صائبا أو خاطئا .

ولكننا دفعنا ثمننا باهظا من أجل مبدأنا . ولكن لاجدوى من ذلك الآن ،
فن المحال تطبيقه لأنه ليس هناك فعلان متطابقين يتم أدائها في ظروف مختلفة
داخليا وخارجيا . ومع ذلك إذا كانت الافعال تختلف عن بعضها البعض حتى
ولو في أدنى تفاصيل التقييم الاخلاقي ، فأحدهما صائب والآخر خاطئ .
قد يفترض فرد ما قائلا « ولكن ليست كل الاختلافات إختلافات ضرورية » .
وربما يكون على صواب ، ولكن المشكلة هي إيجاد معيار لمعرفة متى يكون
الإختلاف إختلافا ضروريا . وسوف نبحث هذه المشكلة في فصل قادم ، إلا
أن كانت لم يرد على ذلك .

« إن الاسلوب الواحد الآمن الذي يمكننا أن نطبق به إختبار كانت عن
العمومية هو تصوير الفعل في فردية الكلية الملموسة وبعد ذلك نسال : « هل
يمكننى أن أرغب لكل فرد ، عند ما يتبع في نفس الظروف بالضبط ، أن
يكذب نفس الكذبة التي أفكر في قولها ؟ ولكن العمومية كاختصار لمعرفة
ما هو صائب قد جعلتنا نقش في ذلك ، نظرا لأنه في نفس درجة الصعوبة أن
نرى ما إذا كان فعل آخر مماثل يؤديه شخص ما آخر ، بكل فردية الملموسة
صلا صائبا ، بنفس القدر والدرجة ، أى عما إذا كان فطننا المفترض على
صواب أم لا » . (ويليام دافيدروس) .

٢ - مراجعة ممكنة :

سيتم مناقشة قاعدة كاتية ثانية بصدد معاملة الناس كغايات ، أفضل من

مما ملتنا لهم كوسائل فيما يختص بالحقوق . ولكن قبل أن نترك موضوع العمومية ، لنفحص باختصار إستخدام معيار كانت بشأن العمومية كما يفترضه الكاتب المعاصر « كيرت باير Kurt Baier » .

١ - تبعا لوجهة نظر باير ، بعض الأفعال صائبة أو خاطئة عند النظر إليها بمفردها بدون الانجذاب تجاه العمومية . فلكي تكون هذه الأفعال صائبة فلا بد من تحقيق الظروف العكسية ، بمعنى لا بد لها أن تكون مقبولة ، لدى شخص سواء أكان في وضع المرسل أو الملقى بالنسبة للفعل . ونظراً لأن وجهة النظر الأخلاقية هي وجهة نظر صارمة الحياد ، فكون الفعل صائباً ليس له علاقة بذلك الشخص المفضل عند الآخرين . وتبعاً لجدل « باير » فالقتل والقسوة وإنزال الألم والتشويه والتعذيب والحداد والقتل والاعتصاب والزنا ، كل هذه أمثلة لهذا النوع من السلوك . هذا السلوك الذي لا يمكن مراجعته ولذلك يعتبر خطأ . يمكن بالطبع الجبادة عما إذا كان في الإمكان مراجعة كل هذه الأشكال من السلوك ، فيمكن لشخص أن يقبلها سواء أكان في الطرف الملقى أو المرسل لها . إذا كان شخص من نمط معين ، وعلى كل سيوقف قراره بمدد هذه الأشكال على نوعية هذا الشخص نفسه .

٢ - على كل ، إن النقطة الثانية شيقة أكثر : فمعض الأفعال خاطئة ليس بسبب إمكان مراجعتها ولكن بسبب أنه لم يكن في الإمكان التوصية عليها في القواعد الأخلاقية التي تطبق على كل فرد ، ومع ذلك فالقواعد الأخلاقية ، من خلال طبيعتها ذاتها ، موجهة لكل فرد ، فالمجتمع السري أو الطائفي قد يكون لديه قواعد لا يسمح للخارجين عنه بمعرفتها ، ولكن القواعد الأخلاقية لا بد لها أن تكون هائية ويتم غرسها . فكل مقعد الأخلاق هو التمسك بها .

فعبارة « لا تفل ، فان ذلك سر صارم » عبارة سخيفة . « فالأخلاق الخفية متناقضة في مصطلحاتها » . ذلك أن القواعد الأخلاقية لابد أن تطبق تطبيقاً عاماً ، فيجب تعليمها وتدريبها تدريباً عاماً ، لمعيار يأمر في الحكم على القواعد الأخلاقية هو : « القدرة العامة على التدريس Universal teachability من خلال هذا المعيار هناك ثلاثة أنواع من القواعد التي ينبغي الفأؤها :

A - قواعد الإحباط الذاتي :

هناك قواعد يتم إحباط أهدافها بمجرد قيام كل فرد بالتأثير عليها . فمثلاً أنظر إلى المبدأ الآتي . « عندما تكون في حاجة إطلب العون ، ولكن لاتصين أحد أبداً عندما يكون في حاجة » .

فاذا اعتنق كل فرد هذا المبدأ فان إعتناقه للتصرف الثاني من المبدأ سيحبط مآله واضح في الصف الأول من المبدأ ، على الرغم من أن هذا المبدأ ليس مناقضاً لذاته ، نظراً لأنه لا يمكن لأى فرد أن يستنقه بصورة متسقة ، ومع ذلك فانه يتم الاعتراض عليه من وجهة النظر الأخلاقية ، ونظراً لأنه يمكن تعليمه علناً لكل فرد ، عندئذ سيفقد هدفه ، وبهذا سيمد مبدأ طفيليا مقيدا لأى فرد إذا تعبرف تاس كثير على أساس عكسه فقط .

B - قواعد هزيمة الذات :

تعتبر قاعدة هزيمة الذات إذا كان كل للفرض من إمتلاك المساعدة تم هزيمته بمجرد أن يحملها الشخص معروفة عن طريق إعتناقه . (لقد فشل كانت في التميز بين قواعد هزيمة الذات وبين قواعد إحباط الذات) .

فالمبدأ القائل : « اعطى موعداً عندما تعلم بأنك لا يمكنك الإلتزام به

مطلقاً ، أو عندما لا تنوى الإلتزام به » . هو مبدأ يصرف ، ووجهه اناس كثيرون في الأعمال المستقبلية ، فالفرض الكلى للإلتزام هو عتاء سيتم هزيمته . فإذا تم تعليم مثل هذه القاعدة علناً كي تكون قاعدة أخلاقية مطلقة ، فسيكون معروفاً أن هناك احتمالاً أن يصرف كل شخص على أساس هذه القاعدة وسيتم فقدان هدف الإلتزام بالمواعيد والوعود . وبناء على ذلك ، فمثل هذه القاعدة لا يمكن أن تنحصر إلى أخلاق أى جماعة .

٣ - القواعد المستحيلة من الوجهة الأخلاقية:

هناك بعض القواعد من المستحيل تعليمها بالأسلوب الضروري لتعليم القواعد الأخلاقية ، فمثلاً يمكن تعليم قواعد الإحباط الذاتى والإلتزام الذاتى بهذا الشكل (على الرغم أنه لا جدوى من القيام بهذا العمل) ولكن القاعدة المستحيلة أخلاقياً الفاتية : « أكد دائماً على ما تعتقده زائماً » لا يمكن تعليمها بهذا الأسلوب مطلقاً . فقد يسلك شخص سلوكاً يتفق مع هذه القاعدة « سرّاً » وينجح في ذلك نظراً لأنه سيعتقد دائماً أنه صادق وأن ما يقوله هو الصدق ، في حين أن ما يقوله هو بالفعل عكس ذلك تماماً . فمثل هذا الشخص سيضل الآخرين في الواقع ، ولكنه لا يمكن أن يلممه بدءاً أو مأثراً الآخرين ، نظراً لأنه لو فعل ذلك سيأخذ الآخرون قوله على أنه عكس ذلك تماماً . وسيكون التعليم العلقى لهذا المبدأ لكى يقبله كل فرد تعليمياً مستحيلاً ، إلا إذا كان ، بالطبع ، يتم تفسيره ببساطة بأنه تغيير في إستخدام كلمة « ليس » التى كما رأينا من قبل ستتفق وتتطابق مع المبدأ القائل : « قل الصدق » .

« نحن نغير التعليم العلقى لهذا المبدأ : « أكد دائماً على ما تعتقده ليس هو الحال » . للقبول العلقى لكل فرد وهو قبول لا يغير على أنه تغيير في

إستخدام كلمة « ليس » ، ولكن هذا هراء . فلا يمكننا كلنا أن نقول علانية بأننا دائماً سنفضل بعضنا البعض بأسلوب معين ونصر على إننا يلبى أن نستمع في أن نضل ، على الرغم من معرفتنا كيفية تجنب هذا التفضيل . إننى أستنتج أن هذا المبدأ لم يكن من الممكن تجسيده في قاعدة تنمى للاخلاق .

وعلى كل يجب إضافة أن الكذابين المتحدين لا يصرمون على أساس هذا المبدأ « اكذب دائماً » أو « قل دائماً ما تعتقد أنه زائف » ، فهؤلاء الذين يكذبون من وقت لآخر يصرمون على أساس مبادئ مثل « اكذب عندما نستطيع ذلك ، وبهذا نتجاشى إيداء شخص ما » و « اكذب عندما يهينك ذلك ولا يكون ضاراً بأى شخص آخر » . وغالباً ما يصررون الكذابين المتعادون على هذا المبدأ « اكذب عندما يكون ذلك لائماً لك » أو « اكذب عندما يكون في إمكانك خداع شخص ما » ، فكل هذه المبادئ لها القدرة على أن تجعل الفرد يتناها ويتعاملها . وقد يكون المبدأ أن الأوليان مفيدتين ومقبولين . وغالباً ما لا تكون باقى المبادئ كذلك .

فكل هذه المبادئ توافق معايير كانت وإنساقه والعكسية أو التضادية عنده ، وتلائم معيار باير في القدرة على التلميم الشمولى أو العام كذلك . فهذه المعايير إذاً يمكن أخذها ، فأفضل صورة لها هى إستبعاد أنماط معينة من الأفعال ، لكنها لا تخبرنا عن أى الأفعال يجب إدخالها في مجموعة مقبولة للقواعد الأخلاقية . (فالأحوال الضرورية ليست أحوال كافية بعد) . ففى العمل القادم سوف نعرض بعض التغييرات التى طرأت على علم الأخلاق الكائن مع الاحتفاظ بهذا الهدى في ذهننا .

سابعاً
القواعد والنواتج

القواعد والنواتج

نحن الآن في موقف يجعلنا نحاول التوسط بين وجهات النظر الاخلاقية عند كانت وبين وجهات النظر الاخلاقية عند النعمين. فمعايير الكلية أو العمومية عند كانت له بعض المميزات ، فإذا كان هناك خير بالنسبة لشخص ما ، فإنه كذلك بالنسبة إلى شخص آخر وبصورة متساوية ، وليس ثمة استثناء من ذلك ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ليس النسق الكانطى بأسره مقبولا تماما فهو شكلى ، صارم ، الامر الذى جعل كثير من الناس لا يظنون سعداء بالموقف النعمى .

١٦ - واجبات الوهلة الأولى

عندما يتم سؤالنا عن سبب إلزامنا بموعد معين إتفقنا عليه ، فنحن نميل إلى القول « لاننى أعتقد عليه » . وإذا قلنا ببساطة « لاننى أعتقد بأن الالتزام بالوعد سيولد غاية الخير » فصاحب السؤال قد يصاب بدهشة قليلة أو ربما قد يصدم . فقد يستنتج أنه في المناسبة أو الفرصة القادمة من المحتمل له أن يحل بالوعد إذا أعتقد أن القيام بمثل هذا العمل سيؤدى إلى أعظم خير في هذه المناسبة . وهذا لا يعنى أننا نقول أن علم الاخلاق الادراكى يصر على أننا يجب أن نلتزم بالوعد في كل المناسبات ، فأغلب الناس يوافقون على أننا يجب أن نحل بالوعد لانقاذ حياة شخص ونحل به غالبا لاسباب أقل من ذلك بكثير . ولكن أغلب الناس على الأقل ، سيؤيدون بأنه لا يتم إلتباس المذركا في الإخلال بالوعد فقط لان القيام بهذا العمل سيولد أعظم مقدار للخير في موقف معين .

ومرة أخرى ، عندما يتم توجيه سؤال لنا عن سبب إنزال العقاب على مجرم معين ، فيحتمل أن ترد ونقول « لأنه ارتكب جريمة القتل » وهناك احتمال أقل في أن نقول « لأن إنزال العقاب عليه سيولد أعظم مقدار من الخير » وعلى الرغم من أننا قد نعتقد أن السببين ضروريان لكن السبب الاول أدق . تأمل ، رجل حكم عليه في جريمة ، وحدث وعرفنا أنه لم يرتكبها ، فقد نعتقد بالتصل أن بقاءه في السجن لمدة خمس سنوات سيكون له أعظم الخير ، فهوثير للمتاعب وسيؤذي الناس ويضرم لو لم يكن خلف أسوار وقضبان السجن . ومع ذلك فنحن نؤمن بأنه ليس من الصواب الحكم على شخص ما للجريمة لم يرتكبها ، على الرغم من أن الحكم قد يمينه ويعين المجتمع مما .

نؤمن بأنه من واجبنا معاونة والدنيا وأطفالا بدرجة كبيرة ومعاونة أغلب الآخرين بدرجة أقل . على الرغم من أننا في الواقع نقدم للآخرين القليل أولا نقدم أى شيء على الإطلاق ، فمعظم الوالدين يمتدحون أنه من واجبهم أن يصونوا سلامة جسم وعقل أطفالهم ما دامت لهم القدرة على ذلك ، على الرغم من عدم شعورهم بمثل هذا الواجب نحو أطفال الآخرين . فإذا أعطى الوالدين الخيار بين تقديم خير أقل لأطفالهم أو خير أكبر لأطفال الجيران أو أطفال الغرباء ، فإنهم سيختارون بدون تردد الخير لأطفالهم ، ليس كضعف أخلاق من جانبهم (الانحياز لأقربهم من الدم) ولكنه كواجب أخلاق . وبمعزل عن أنهم يخرقون واجبهم عندما يتصرفون على هذا النحو ، فإنهم مقتنعون بحتمية قيامهم بهذا العمل . فلندع علاقة الدم أو القرابة في الدم على جانب ، فنحن نعتبر بصفة عامة أن من واجبنا مساعدة الناس الذين هم أصدقاءنا أكثر من مساعدة هؤلاء الغرباء عنا . فإذا كنا نقود سيارة أو نسير في الطريق العام

ورأينا غريبا دهمته سيارة، فيما لاشك فيه أننا نعتبر من واجبتنا أن نتوقف ونقدم له أقصى قدر من الاسعاف بقدر ما نستطيع .

ولكن إذا اتصل بنا غريب تماما عنا في الثالثة صباحا وطلب منا أن نقود سيارتنا ١٠ أميال خارج البلد حتى نصل إلى سيارته التي تهشم ، فسيشعر أغلبنا بأنه غير ملزم بمثل هذه المعاونة . بمعنى آخر ، نحن لانعتبر أن من واجبتنا أن نعلم بالخير على آخرين ليسوا أقارب أو أصدقاء لنا بل نعلم به فقط هل أناس معينين قريبون لنا بطرق معينة (من ناحية الدم أو الصداقة) وبخاصة يصدق هذا عندما يكون الشخص الذي نعاونه قد قدم لنا الجليل من قبل ، وهناك احتمال يؤكد لنا الاعتقاد بأن من واجبتنا معاونة شخص في عربة أو سيارة مهشمة إذا كان هذا الشخص قد قدم لنا أفعالا في الماضي . على الأقل في مقابل ذلك ، فهذا الميل من الصعب أن يتوافق مع مذهب المنفعة لأنه بموجب مذهب المنفعة يجب علينا أن نعلم بأفضالنا ومنعنا إذا كانت هذه الأفعال والمنح ستقدم له أعظم قدر من الخير .

فإذا كنا نستطيع تقديم خير أكبر للقريب من خلال معاونة له ، فيجب أن نقدم المساعدة ولكن قيامنا بهذا العمل يتعارض مع مفهومنا العادي في المكان الذي يكمن فيه واجبتنا . لأننا نؤمن أو نعتقد (سواء كان هذا الاعتقاد صائبا أم خاطئا) أننا لدينا واجبات نحو أشخاص معينون لأسباب خاصة تتميز عن الواجب النفعي وهو الواجب الواحد والواحد فقط لكي يزيد من مقدار الخير الكلي بصرف النظر عما إذا كان هذا الخير يخص أصدقاءنا أو بخص الغرباء .

ولنفرض أن هناك شخصين ، والدك وغريب ، كلاهما حاصرتهم نيران منى

يشتمل وهناك وقت لأنقاد (على الأغلب) واحد فقط منها . وأنت الشخص الوحيد القريب من مكان الحريق . فوالدك برغم معزته لديك شخصيا هو رجل ليس له أهمية خاصة في العالم ، بينما الرجل الآخر القريب هو عالم كبير ، لو أتيت لثمة لنا عدة سنوات قليلة في الحياة ، سيفعل أكثر مما يستطيع أى شخص آخر في العالم عمله لعلاج السرطان . وليس هناك شك في أن هذا القريب سيفعل خيرا كثيرا جدا للعالم أكثر مما سيفعله والدك . فأيهما من واجبك إنقاذه ؟

فلا يكاد هناك شك بأن مذهب المنفعة ملتزم بالقول بأنك يجب أن تنقذ الغريب وتدع والدك يحترق . ولكن لن يتفق أغلب الناس على ذلك ، فسيقولون (ألا نشعر بذلك أنفسنا ؟) أنك يجب أن تنقذ والدك ، على الرغم من أن أنقاد الرجل الآخر سيفعل الخير الكثير للعالم . فواجبك كان موجها نحو والدك على الرغم من أنه لو كان هناك شخص آخر بدلا منك في الحادث ، شخص ما غريب عن كلا الرجلين المحاصرين في التيراوث ، فسوف تنقذ على الفور الرجل العالم . إنها ليست قضية من ستقذه أولا ، فهناك ٩٩ من ١٠٠ سيقضون والدم ولكن القضية هي أيها يجب أن تنقذه ؟ وهنا سينقلب اعتقاد ناس كثيرين ضد الاعتقاد النفعي .

بالطبع ، قد يقول النفعي أنك عندما تقدم مثل هذه الاجابة فأنت فقط ترشد رغباتك ، نظراً لأن أغلب الناس سيقضون والدم بأي حال من الأحوال (مهم لا يعرفون الغريب ولذلك ليس هناك شعور بالانتماء نحوه) فمن خلال الترشيح أو التعتيل فأنهم يربطون بين فعلهم وبين ما يرغبون فيه . وهي خدعة مفضلة في السلوك الأخلاقي . فسيقول لك « إن أنقاد والدك ، مهما كان دافعك نبلاء ، على ضوء هذا الموقف الملعين ما هو إلا مجرد تأثير عاطفي Sentimentalism ،

فوالدك الموجود قبلك يصرخ لطلب النجدة وهو يراك حيثنذ: بالضرورة الصرفة لهذا الموقف المؤلم وذكريات حياتك الطويلة معه هي التي أشعلت وأضطربت في قلبك في لحظة مريضة وجعلت باعثك ودافعك على إنقاذه هو الدافع المائد في قلبك تقريبا .

ولكن فكر أيضا في هؤلاء الناس الذين سيتقدرون، هذا العالم من مرض السرطان . في الوقت الذي تشاهد فيه والدك يصرخ لطلب النجدة في المبنى المشتعل ، فـ فكر أيضا ، ليس فقط في العالم الذي يصرخ لطلب النجدة في المبنى ولكن فكر في آلاف الناس الذين في المستشفيات في كل أنحاء العالم الذين سيصرخون من شدة الألم ودون جدوى إذا لم يتم إنقاذ حياة العالم . وكما أشار مل إن ذلك الشخص الذي لديه قرابة وثيقة معنا في الرمان والمكان ، من المحتمل أن يؤثر علينا تأثيرا نفسيا أقوى بكثير من ذلك الشخص البعيدنا في الزمان والمكان . ولكن كما أشار آخرون لا يجب علينا أن ندع هذه الحقيقة تمرقنا أو تردعنا في تقديرنا للمكان الذي يمكن فيه الواجب . فلا يجب علينا أن نغفل النصف الإنساني المفهوم على أنه واجب .

وهناك مثال آخر د لنفترض أن هناك مكتشفين في القارة القطبية الشمالية لديهم طعام يكفي واحدا فقط حتى يصلان إلى القاعدة ، فيعرض أحدهما على الآخر أن يموت إذا تعهد الآخر بتعليم أطفال الأول . ولا يعرف أى شخص بهذا الاتفاق الذي تعهدا به معا والإخلال أو عدم الالتزام بهذا الوعد لا يمكن أن يؤثر مستقبلا على الالتزام بالوعود . وتبعا لوجهة نظر مذهب النفعية ، فمن واجب المسافرين المسامد أن يتصرف بدقة وبالغضب كما كان يجب عليه أن يتصرف إذا لم يكن هناك إلتفاق جرى بين الاثنين ، أن يفكر في كيفية إلتفاق

بماله بأفضل أسلوب مناسب من أجل إسماع البشرية . وإذا كان يعتقد بأن
طفله عبقرى أجب أن يتفق المال عليه ؟

ولنفترض أن المكتشف العائد ماجز ما ليا عن تعليم أطفاله وأطفال ذلك
المكتشف الذى مات . ولنفترض أن خيرا أكثر سيعود عليه من خلال تعليم
أطفاله ، نظراً لأنهم يستحقون هذا التعليم ، بينما أطفال الرجل الآخر أغنياء .
فاننا مع ذلك غالباً ما نشعر أنه يجب أن يلتزم بوعده بالرغم من ذلك . فلقد
تعهد بوعده جاد . ولقد وافق الرجل الثانى أن يموت على أساس قوة هذا
الوعد وقوة الالتزام به . ونحن نشعر أنه مها حدث فيجب الالتزام بهذا
الوعد . مها حدث ! حسناً ، لا يجب الالتزام به تقريباً إذا كان هذا الالتزام
سيمنح عنه إنهاء الحضارة بالتأكيد ، ولكنه يجب أن يلتزم بهذا الوعد لتحقيق
خير ما أفضل من الإخلال به . فلن يلتزم له العذر في الإخلال بهذا
الوعد فقط لأنه مقتنع ، حتى بأعظم دليل ، أنه يمكن تحقيق خير أفضل من
خلال تعليم أطفاله أكثر من تعليم أطفال ذلك المكتشف الذى مات .

وبالطبع ، مرة أخرى ، يمكن أن يرد النقيض . لقد جعلت نفسك ترى
نصف الصورة بوضوح وصفاء كبير ، فلقد رأيت الرجل المتوفى على الجليد
الطافى ، ورأيت الوعد المحدد الذى يحضن موت أحد الرجلين ،
ولكنك لم ترى النصف الآخر من الصورة ، وهى تحقيق خير أكثر
لأطفال الواعد من خلال تعليمهم نظراً لأن هذا الجانب من
الموقف ، وبخاصة نظراً لأنه فى سنوات عديدة فى المستقبل . لن واضحا
بصورة صافية أمام أذهاننا . فتحن نميل إلى الحل (العاطفى) المعتاد من أجل
الضرورة النفسية والعورية التى تدفعنا إلى هذا العمل . ولكن تأمل بنفس

العصفاء والوضوح ، إذا كنت تستطيع ذلك ، ذلك الخير الذى يمكن أن يقدمه الرجل الذى على قيد الحياة من خلال تعليمه لأطفاله ، فهم كائنات بشرية أيضا ويستحقون فرصة . وأن الناتج عن تعليم الأطفال الأغنياء هو عدم الفائدة التى ستعود على كل فرد يحصه الأمر . وتأمل أيضا أنه لن يعرف أحد قط أن هذا الرجل أدخل بوعده ، ولذلك فإن إخلاله بهذا الوعد لن يكون له تأثير وخيم على مستقبل الالتزام بالوعود ، فلن يكشف الواعد عن هذا السر مطلقا ولن يعرف أحد آخر عنه مطلقا . وتأمل أيضا إذا اعتبر أن الموعد قد مات ولن يعرف الاختلاف مطلقا ، ولهذا ففى مثل هذا الموقف ، وإذا أراد المرء أن يكون واقعا أو أميناً، عليه أن يذلل قصارى جهده أفضل من إنشغاله فى (عواطف نبيلة) . فلا يجب أن يذهب المرء ضد دوافعه الأولية ولا يلتزم بوعده .

لكن ناقش هذه الخلقية يمكننا أن نفعل قصارى جهدنا لتقدير إسهام وفضل الكاتب المعاصر سير دافيد ويليام روس . فنظريته أعقبت مباشرة جائزة ريتشارد فى القرن الثامن عشر . ولكن نظراً لأن محاولة روس هى محاولة صريحة فى التوسط بين كانت ومل ، فسيكون من الملائم جدا فحص نظريته . وهنا نذكر بعضاً من محاولات روس الأساسية .

١ - إن الواجب لديه صفة شخصية أبعد بكثير مما يظهر عليه من الوصف النعمى له . ولذلك فلدينا واجب نحو زيادة هذا الخير ، فنعن لدينا واجبات أيضا فى مناسبات معينة نحو أناس معينون مثلاً لدينا واجبات نحو والدينا وأطفالنا ونحو أولئك الذين قدموا أشياء من أجلنا . تلك الواجبات التى لا نملكها على الأقل ، ليست فى نفس الدرجة لأناس ليس لدينا معهم مثل هذه العلاقات . وهنا يؤيد روس بأن علم الأخلاق الإدراكى صحيح ومذهب المنفعة خاطئ .

٢ - إن الواجب هو النظر إلى الماضي وأيضاً النظر إلى المستقبل . بمعنى أن بعض الأفعال التي من واجبنا أداؤها هي واجبات بسبب الأحداث التي طرأت في الماضي وليس بسبب أنها قد تحقق الخير في المستقبل فلا تنشأ كل الواجبات اكس ينتج عنها حالة مستقبلية ما ، فكما يدعى التفعيوت ، تصبح بعض الأفعال واجبات بسبب بعض الأفعال الماضية التي حدثت من قبل . فأننى يجب أن ألتزم بوعده أو بوعده ، ليس لمجرد توليد أقصى مقدار من الخير في المستقبل (على الرغم من أنه مما لا شك فيه أن فيض الخير من خلال الالتزام بالوعود أفضل من الإخلال بها) ولكن بسبب الإنفاق على هذا الوعد . أننى يجب أن أعاون المحسن أو الكريم ليس فقط لتوليد الخير في أقصى قدر له ، ولكن بسبب أنه قدم مساعدة لى . يصور روس Ross هذه المسألة كالآتي : لنفترض أنه أتيج لى الاختيار بين فعلين A و B . ففي العمل A الذى أقوم به ، فأننى ألتزم بوعده وأقوم بعمل مقدار ١٠٠٠ وحدة من الخير . وبما للتشغى فأننى يجب أن أفعل ما يتولد عنه أقصى مقدار من الخير . ولهذا السبب نفسه يجب على إختيار B مع الإخلال بوعدى ، ولكن لكى أقوم بهذا العمل ، تبعاً لوجهة نظر روس فإن ذلك خطأ ، فواجبى هو الإلتزام بالوعد حتى لو كان يعنى أن هناك خيراً أقل إلى حد ما سيتم تحقيقه .

ولا يمكن للمرء أن يهرب من هذا الاستنتاج من خلال قوله « سيولد الفعل A أقصى مقدار من الخير فضلاً عن ذلك . ولأنك قد نسيت أن الإلتزام بالوعد سيكون لديه أيضاً تأثيراً مفضلاً على الإلتزام بالوعد في المستقبل ، ولذلك فالإلتزام بالوعد بالإضافة إلى توليد ١٠٠٠ من الوحدات للخير المقرر في هذا المثال سيولد أكثر كل ١٠٠ وحدة ، بسبب تأثيره على مستقبل

الالتزام بالوعود . وهذا الأسلوب في التفكير يولد أحوالاً جديدة ليست هي تلك الموجودة في هذا المثال . ففي المثال وحدات ١٠٠٠ هي المقدار الكلي للخير الذي سيتحقق بعد طرح الحىء ، وبعد إشتال أى تأثير جيد يحدثه هذا الفعل على الالتزام بالوعود المستقبلية . وهذا التأثير تمت إضافته من قبل إلى الكل ، ولرأه لكن الالتزام بالوعد ولد فقط ٩٠٠ وحدة من الخير . ولذلك لا نحاول التفرز بالمباراة بهذا الأسلوب الماهر إذا قمنا بتغيير هذا الحال ، عندئذ ليس هناك مشكلة أخلاقية . وسيتفق كل من روس والفقيرين على أننا يجب أن نلتزم بالوعد، لكن المشكلة التي يولدها مثال معين وي طرحها روس ما تزال باقية . وبالطبع إذا كان تحقيق مقدار الخير من خلال الإخلال بالوعد ، يحقق مقدراً كبيراً عندئذ ينبغي أن Axel بالوعد ، ولكن لن يجعلنى جزء صغير من B على A ألتمس العذر في القيام بـ B إذا تضمنت الإخلال بالوعد .

٣ - لقد وقع كانت في صموبات لأنه أعتبر أن أنواعاً معينة من الأفعال مثل الفعل والكذب والاخلال بالوعود أفعال خاطئة تحت كل الظروف . وتمثلت الصموبات فيما يلى (١) لقد حول تحريمات معينة إلى قواعد غير شرطية على الرغم من وجود إستثناءات قانونية بالتأكيد . (٢) ولقد وصل إلى هذا المأزق في مواقف تعارض الواجب . فلقد فشل كانت في تمييز واجبات غير شرطية ومطلقة ، تلك الأشياء التي ينبغي دائماً أن تفعلها ولا يهم ما هي الأشياء والتي تبيل إلى تحقيقها الواجبات المطلقة . فالواجب من أول وهلة هو واجب مطلق ولم يتم إرضاءه مع واجب آخر من أول وهلة . فمثلاً لدينا واجبات أولية نحو الالتزام بالوعود ، ولدينا أيضاً واجب أولى لتوليد الخير (هو واجبتنا النفعي)، وهنما لا يتداخل الواجب الأولي في توليد الخير مع الواجبات الأولية الأخرى،

فمن واجبتنا توليد أقصى خير ممكن . ولكن عندما تتداخل الواجبات ، كما في المثال الذي لدينا ، فعلى المرء أن يختار بين تحقيق واجبين أوليين وبين إتخاذ مواقف لأخلاقية . ففي مثال روس اخترنا الواجب الأولي للالتزام بالوعد على واجب توليد الخير ، لأن الاختلاف في مقدار الخير بين A و B كان اختلافاً طفيفاً جداً . وفي الأمثلة الأخرى ، كانت كل ١٠.٠٠٠ وحدة من الخير مولدة نتيجة عمل B ، فإن الواجب نحو القيام بعمل الخير سيفوق ذلك الواجب للاحتفاظ بالوعد ، فيجب علينا للاختلال بالوعد فكلما من الواجبات الأولية وأغلب مواقف الصراع الأخلاقي يحدث عندما نكون مضطرين إلى الاختيار بين الواجبات الأولية . ولا يمكن تحقيق كل منها بصورة تلقائية في الفعل الذي نحن بصدد . فلدينا إذاً واجبين أوليين ، الأكبر يجب تحقيقه ، ولكن لا يمكن أن يكون كل منها واجب مطلق ، نظراً لأننا لا يمكن أن يكون لدينا واجبين مطلقين ولكن متطابقين . لا يمكن أن يكون واجبتنا المطلق أن نلتزم بالوعد ونحل به في آن واحد . فهذا سيتضمن التناقض المنطقي ولكن أن يكون - وأحياناً ما يكون كذلك - مصيرنا أن نضطر إلى الاختيار بين الواجبات الأولية فهذا ممكن وهناك قائمة روس في الواجبات الأولية :-

١ - هناك واجبات أولية تنشأ بسبب الأفعال السابقة لي والتي تمت بها . فهي من نوعين : (١) هناك واجبات الأمانة أو الاخلاص للقضايا (أو العقود أو إلتزامات أخرى) والتي إتفقت عليها طوما ومن ثم فهي واجبات أولية التزم بها . نعم أن الإلتزام بالوعد يميل دائماً إلى توليد الخير ، ولكن لا يجب معاملة الإلتزام بالوعد ببساطة على أنها مجرد مولدة للأشياء الخيرة فهو واجب أولي منفصل بحد ذاته ، فهناك واجبات نحو الإصلاح بصدد

الأفعال السابقة الحاطة والتي ارتكبتها ضد الآخرين. فلو وجهت إهانة لشخص ما أو أتلفت ملكيته ، فمن واجبي أن أصلح ما أحدثته فالقيام بعمل الإصلاح هو واجب يقع على مائتي بسبب فعل ماضى وليس بسبب أنه قد نشأ حالة معينة في المستقبل ، فالقيام بالإصلاح ليس مجرد واجب لتوليد أفضل النواتج المحتملة ، على الرغم من أن تحقيق واجب الإصلاح غالبا ما يمتد القيام بذلك أيضا .

٧ - هناك أفعال تركز على أفعال سابقة قت بها ولكن تركز على أفعال سابقة قام بها آخرون . فإذا فعل الآخرون خيرا لي ، فأنتم ، أذبن لهم بدین في مقابل ذلك ، وهو واجب الامتنان الجميل فلقد فعل والدى نحوى الكثير أكثر مما فعله جيراني ، لذلك فأننى أدين لوالدى ما لكثير مقابل ذلك . فإذا كنت أستطيع تحقيق ١٠٠٠ وحدة من الخير من خلال امتنانى لوالدى أو كنت أستحق تحقيق ١٠٠١ وحدة من الخير من خلال امتنانى لغيرانى ، فسيكون واجبي نحو والدى أفضل على الرغم من حقيقة إزدياد المقدار الكلى للخير المولد بدرجة أكبر بصورة طفيفة في الجانب الآخر .

والواجبات الأولية الموضوعية في قوائم هكذا للان ، أصبحت ذات نظرة ماضية على الرغم من أن إطاعتها قد يكون له تأثيرات في المستقبل . وكونها واجبات أولية إلزامية فهي تصدر من المواقف الماضية أكثر من صدورها عن التأثيرات المفروضة في المستقبل ولكن روس يضع في قائمته أيضا الواجبات الأولية ذات النظرة المستقبلية .

٣ - هناك واجب الكرم وهو نشر أقصى قدر ممكن من الخير في قيمته الذاتية . وهذا هو المخطط الوحيد للواجب الذى يؤكده عليه النعميون وفى علم

الأخلاق عند روس هناك ببساطة نمط واحد من الواجب بين الواجبات الأخرى.

٤ - هناك واجب عدم الضرر والأذى أو واجب الامتناع عن إيذاء الناس الآخرين ويتم تمييز هذا الواجب تمييزاً كبيراً عن واجب الكرم . ويعتبره روس واجباً أولاً أكثر قوة : فأنا على "واجب لمعاونة الآخرين ، ولكن لدى واجب أقوى هو عدم القيام بإيذاء الآخرين . حتى ولو لم يكن لدى واجب في مساعدة القريب ، فلدى بالتأكيد واجب بعدم إيذائهم . وسيكون من الخطأ القيام بقدر معين من الأذى لـ A لكي يكون هناك بناء على ذلك نفس المقدار (أو حتى مقدار أكبر) من الخير لـ B . ومن الخطأ أن تسرق يتر لكى تدفع لبول ، حتى عندما يكون القيام بهذا العمل يمين بول أكثر مما يؤذى يتر . يقول روس (لا يجب أن نعترف بصفة عامة أنه يمكن تبرير قتل شخص ما لكى يبقى شخص آخر على قيد الحياة ، أو أن تسرق من شخص ما كي تقدم الزكاة لآخر) .

٥ - هناك واجب العدالة أيضاً ، الذى يؤمن روس بأنه منفصل عن واجب الكرم . فواجب العدالة ليس له علاقة بزيادة المقدار الكلى للخير الذى تولاه أفعال المرء ، ولكن له علاقة بتوزيع هذا الخير .

يقول روس وعندما يكون هناك حقيقة أو احتمال توزيع اللذة والسعادة بين لاهتق ومحات الأشخاص المقصودين . فى مثل هذه الحالات ينشأ واجب يعبر ويمنع مثل هذا التوزيع . وهكذا عندما يمكن توزيع خير ما بصورة عادلة بين A و B فيجب أن أقوم بهذا حتى لو كان ذلك يعنى إنخفاضاً طفيفاً من المقدار الكلى للخير الذى يمكن توزيعه . إن مفهوم العدالة : العدل مفهوم معقد وسوف نقوم بمناقشته فى الفصل التاسع

٦ - هناك واجب تحسين الذات فإذا كان بإمكانى تحسين نفسى فبما يختص بالفضيلة أو الذكاء ، فأنتهى أقول أن لدى واجبا أولياً يحتم على القيام بهذا العمل ، حتى لو لم يؤد ذلك إلى زيادة خير الآخرين .

ماذا يحتمل أن يقول النفعي بعدد قائمة الواجبات الأربعة عند النظر إلى المستقبل ؟ بالطبع يصير كل نفعي على واجب الكرم ، ويقول النفعي أن واجب عدم الأذى تم ذكره من قبل في المفهوم النفعي عن الواجب ، لأن واجب توليد الكثير من الخير في قيمته الذاتية بقدر المستطاع ، يشمل مسبقاً منع أكبر مقدار من الشر في قيمته الذاتية بقدر المستطاع . وعدم الغدرب الآخرين على أية حال ، يمكن تبريره بصورة كبيرة من خلال نتائجه . وربما يمكن أن يلام واجب العدالة ، النسق النفعي بقليل من الاكبار الغشني المذكور مسبقاً في مذاهب بتام ومل وسوف نرى الكثير بعدد ذلك في الفصل التاسع وسيصر النفعيون على واجب تحسين الذات ، بشرط أن يؤدي تحسين ذات الفرد إلى سعادته الخاصة أو سعادة الآخرين . وهذا ما سيفعله بالتأكيد واجب تحسين الذات ، حتى في مثل هذه الحالات ، حيث أن تحسين ذاتك لن يساعد الآخرين لأن ذلك غالباً ما يميل إلى زيادة سعادتك على المدى الطويل ، وهو أيضاً ناتج تم ذكره مسبقاً في المعيار النفعي .

ماذا سيفعل النفعي بعدد واجبات النظرة الماضية ؟ سيوافق على أن دفع دين المرء والإلتزام بوعوده ورد الفضائل هي ممارسات صالحة (مع الاستثناءات) لأسباب نفعية ولكنه لا يمكن أن يوافق في الوقت الذي يظل فيه نفعياً ، على أن أى واجب له نظرة ماضية ، فيجب الإلتزام بالوعود عادة ، لأن الإلتزام بالوعود في مجموعه أكثر إنتاجاً للخير من الإخلال به . ولكن هناك بالطبع مناسبات

يجب الاخلال بالوعود فيها ، وبالتحديد عندما لا يؤدي الالتزام بها إلى أقصى
معدار من الخير في قيمته الذاتية . حتى لو وضع المرء في الاعتبار تأثير ذلك على
الثقة في وعود المستقبل .

هل يعنى هذا التعديل أن النفعي ملتزم بوجهة النظر القائلة (يجب أن ندع
دائما ما قد مضى وانتهى ؟ إننا لا يجب أن ننسى الماضي لأن أهميته يجب أن
توجه دائما نحو المستقبل . لا مطلقا) أنك دائما تستدعي الماضي . يقول الطفل
المتحرف لوالديه . لقد فات الماضي ومات لماذا تفقش عنه مرة أخرى ؟ (ولكن
الوالد النفعي قد يقول (أنتى لا أستدعي الماضي ببساطة لأنه مجرد ماضى ولكن
بسبب أن القيام بهذا العمل قد تعلم منه بعض الدروس فن خلال تأملك في
مصادر الاخطاء الماضية قد يعينك على تفهيم أخطاء المستقبل ... إنك عندما
تستدعي أو تذكر الماضي فقط لأنه مجرد ماضى فان هذا لا جدوى منه ؟
وبنفس الاسلوب أن تجعل شخص يلتزم بوعده ببساطة لأنه قد إتفق عليه على
الرغم من أنه لن يتبع عنه أى خير وربما يتبع عن هذا الوعد شر ، وهنا لا
يكون فقط عديم الجدوى ولكن سيكون غير أخلاقى)

وبعد كل هذه الاعتبارات فقد نظل نضل تضاراً ، أو قد تميل إلى القول بأن
مجموعة روس في المبادئ الأخلاقية المعقدة على الرغم من أنها تجعل واجباتنا
أكثر تعقيداً مما هي في النظام النفعي فان هذه المجموعة تجعلنا أقرب إلى الصدق
أكثر مما كنا عليه من قبل عند كانت إلا إننا قد نشعر ببعض من عدم
الرضاء مع علم الاخلاق عند روس ليس بسبب أن تصنيفاته أقل اكتمالاً ونظاماً
مما أتى به النفعيون ولكن بسبب عوامل أخرى مختلفة هي :-

١ - أين يمكن للمرء بالضبط أن يرسم الخط البياني بين ١٠٠٠ وحدة

خير وبين ٠١ و ١٠ خير أخرى فإذا كان يعنى فى اختيار العدد الاول الالتزام بالبعد والاختيار الثانى الإخلال به ، فتحن يجب أن نختار الاول ولكن إذا كان الاختيار بين ١٠٠٠ و ١٠٠٠٠ فيجب علينا اختيار الثانى حتى لو كان يعنى الإخلال بالوعد . وماذا عن ١٥٠٠ و ١٢٠٠٠ أو ٣٢٧٩ وحدة ؟ فكم مقدار الخير الذى ينبغى توليده قبل التماس المذر لنا فى الإخلال بالوعد من أجل ذاته ؟ ونظرا لاننا عاجزين عن تصنيف الاشياء الصالحة بدقة ، فلا تظهر المشكلة عمليا بهذا الشكل العددي .

قد يفترض المرء بأن النفعى نادرا ما يكون فى موقف يجمله يصير على الاتهام نظرا لتنوع وإتساع نواتج الافعال الانسانية بسرعة وهى من الصعب قياسها إلى حد أنه من المحال ، فى مواقف لا يمكن إحصاؤها ، أن نقول بالتحديد ما هو واجبتنا تبعاً للمعيار النفعى بمفرده . وبرغم من هذه الاستعجالة ، فعلى الأقل ، يمكن تحديد الاجابة النفعية على أسئلة الصواب والخطأ فقط من خلال أساليب نواتج الافعال ، وعلاوة على ذلك ، تصعد أيضاً من خلال تلك النواتج التى لها علاقة بالسمادة الانسانية (أو أى شئ آخر مثالى) أو جمعى ، يعتبره النفعى خيراً فى قيمته الذاتية ، وكل الحساب على الأقل يتقدم ويسير على محور واحد فقط . ولكن كيف لنا أن نزن صدق الوعود مقابل توليد الخير وفقاً لما يتطلبه أسلوب روس ؟ أفلسنا نحاول هنا وزن وقياس ما لا يمكن تطبيقه ؟ وإذا كان كذلك ، هل نحن على الدوام وبخاصة فى المواقف الصعبة نصل إلى حل مرضى ؟

٢ - وعلاوة على ذلك كيف يصع روس قائمة الواجبات الأولية بالطريقة التى يضمنها بها ؟ فروس لا يزعم إكتمال قائمته ، ولكن إذا كان هناك شئ آخر

يمكن أن نضيفه إلى هذه القائمة ، فن خلال أى مبدأ يمكننا إرشاد وتوجيه
إضافتنا ؟ وهنا مثال لتصوير هذه الصعوبة . نحن لدينا تقسيمين ثانويين تحت
واجبات النمط الاول وتحت الواجبات التى تقوم على أفعالنا الماضية . فهناك
الواجبات التى تقوم على أساس وعود ماضية وتلك التى تقوم على أساس أفعال
حاضرة . وفى النمط الثانى للواجبات الاولى ، تلك التى تقوم على الافعال السابقة
للآخرين يمكننا أن نتوقع بصورة طبيعية أن يكون لدينا تقسيمان ثانويان أيضا
وهى الامتنان بالجميل لافعال خيرة قدمت لنا ، والانتقام لافعال ظالمة وقعت
علينا ، ولكن لا يظهر ثانى هذه التقسيمات الثانوية مطلقا فى قائمه روس . فعلى
ما يظهر لا يؤمن روس بالانتقام ، وتبعاً لذلك ، لا يضع فى قوائمه مثل هذا
الواجب الاول فيما يتعلق بالانتقام . وربما هو على صواب ، فهناك كتاب
أخلافيون قليلون فى قرننا هذا يصرون على واجب الانتقام ، ولكن لماذا لا ؟
فروس لا يقدم أسبابا تدعو إلى وجوب أو عدم وجوب اشمال مثل هذه
القائمة على الانتقام .

ولذلك يبنى السؤال التالى « لماذا إذا أصابك خير تكون ملزما بأن تفعل
الخير ؟ أليس من الواجب عليك أن ترد على شر يواجبك ؟ باختصار لم يقدم
روس أى معايير لادخال أو استبعاد مرشحوں لصالح موقف الواجب الاول
هل هناك معيار كلى يمكننا من خلاله الحكم على ذلك ؟ وهل نفل ببساطة
معاطلين بقائمة غير متجانسة من الواجبات الأولية بدون مبدأ موحد أو أى
سبب للكينونة ؟ قد تكون هذه القائمة هى كل ما لدينا ، وينبغى أن نفل سعداء
بذلك ، ولكن ما الذى يمنع الآخرين من الظهور بقائمة مختلفة ومتعارضة
للوواجبات الأولية ربما كان روس على صواب ، وربما كان على خطأ .

ولكن هل هناك أسلوب يجعلنا نفقئ هذه الطريقة ؟ يحتمل من خلاله أخذ خلاصة ما هو أفضل من وجهة نظر زوس ونحاول أن نبدأ بوضع معيار مثل هو في وضعه .

قاعدة مذهب الثلاثة

لقد فحصنا الآن أسلوب روس في الإعراض على علم الأخلاق النفعي فسواء كنت تتفق مع روس أو مع النفعيين (في هذه المرحلة) أو لا تتفق مع كلاما فإنه سيكون شيقاً أن تفحص أسلوباً مختلفاً لنقد مذهب المنفعة ، ذلك النقد الذي يحاول في الوقت نفسه أن يساير بخطواته خطوات كانت دروس . وكالمعاد ، يمكننا الكشف عن أسلوب هذا النقد من خلال فحصنا لأمثلة عديدة .

١ - لكي نحصل على درجة عالية جداً تؤهلك للانتحاق بالمدرسة الطيبة فيلغنى على الطالب أن ينجح بتقدير A أو B في إحدى الدورات التعليمية ، ويحصل إحدى الامتحانات آخر العام أجد أن تقدير درجات الطالب هو ضعيف فيأتي الطالب لمكتبي ويبلغ على تغيير درجته على أساس أنني لم أقم بقراءة هذه الورقة بنناية كافية . ولذلك أعود فأقرأ ورقته في الامتحان آخر العام وكذلك أقرأ ورقات أخرى في الفصل لكي يتاح لي أن أرى كيف يمكن تمييز أفضل في المقارنة ، ولقد أقنعني إعادة فحص ورقته بأن درجته لا يلغى أن تكون أعلى من الدرجة التي قد حددتها له ، فلو كان يمكن تغيير أى شيء لغيرتها إلى نتيجة أدنى ، وأعلمه برأى ، ولكنه لا يزال يتوسل ويحتج لكي يغير الدرجة ولكن لسبب مختلف (أنني أعلم أنني لا أستحق أن أحصل على درجة أكثر من ٧ ولكنني أتوسل إليك باعتباري بشراً أن تغير درجتي لأنني

بدونها لا أستطيع الالتحاق بـ مدرسة الطب » والتي تعنى بصورة طبيعية الكثير بالنسبة لى وأقوم أنا بإبلاغه بأن من المقروض أن تكون درجات الامتحان قائمة على أساس إنجازهم وليست قائمة على نوايا وحاجات أو استحقاقات تخطيط المرء . ولكنه يعود فيقول « إننى أعرف أنه غير أخلاقى أن تغير الدرجة عند ما لا يستحق الطالب درجة أعلى ، ولكن من فضلك ألا تستطيع أن تجعل هذه المساعدة استثناء هذه المرة فقط ؟ » وقبل أن أرد عليه يشتد توسله إلى إننى أناشدك كشخص نفى فهدئك هو إسماعيل وتقديم أعظم مقدار من السعادة لكل فرد أليس كذلك ؟ إذا إعطيتى فقط الدرجة التى استحقها من سيكون أسعد ؟ فليس أنا بالتأكيد ربما تكون أنت السعيد للحظات قصيرة ولكنك لديك المئات من الطلاب وسرمان ما تمنى هذه المسألة وسوف أكون أكثر سعادة للسماح لى بالالتحاق بالمدرسة الطبية والتي ستدربنى للمهنة التى طالما رغبت فيها . حقيقى إننى لم أبذل مجهوداً فى مادتك كما كان ينبغى على بدله ، ولكنى أدرك خطئى ولن أضيع وقتاً طويلاً إذا كان على أن أعيد الكرة مرة أخرى وعلى كل يجب عليك أنت أن تكون صاحب نظرة للأمام وليس نظرة للخلف فى أحكامك الأخلاقية ، وليس هناك شك مهما كان نوعه فى أن سعادة كبيرة جداً ستحدث (وسيتم منع التماسه) من خلال إعطائك الدرجة الأعلى لى على الرغم من إعترافى الكامل بأننى لا أستحق أن أحصل على هذه الدرجة العالية .

وبعد تمكيني بصدق فى الأمر ، أصر على إعتقائى أنه لن يكون من الصواب تغيير الدرجة وإذا كنت أيضاً أنت نفى ، فكيف ستوفق بين مثل هذا القرار وبين مذهب المنفعة ؟ فالهروى الخارجية تقول ، سيتولد أكبر مقدار من السعادة إذا تم تغيير الدرجة لذلك لماذا لا يجب على أن أغيرها ؟

بالطبع إذا قت بتغيير الدرجة وعرف الناس ذلك ، فإن فعلى سيكون له تأثير وييل على كل نظام التخرج علماً بأن هذا النظام مفيد لمحرمي المدارس وموظفي المستقبل ويقدم دليلاً مؤشراً ما على إنجاز الطالب في مناهجه أو سلوكه ، ولكن بالطبع إذا لم يؤد هذا العمل إلى ضرر بالآخرين ، فلن يعرف أحد ولا يمكن فعلى أن يكون مثلاً سيئاً للآخرين وهذا بدوره يثير سؤالاً شيقاً : إذا كان من الخطأ أن أفعل هذا العمل علانية ، فهل يكون من الخطأ أكثر أن أفعله سرّاً ؟

٢ - هناك رجل متهم بسرقة زهيدة ويحكم عليه بالسجن لمدة عام . ولنعترف أنه يمكن أن يرهق على أنهم سيكونون سعداء أيضاً (فهم يعتمدون على إعالة لهم) وأن الدولة لن يكون عليها عبء الحفاظ عليه إذا أطلق سراحه وأن الناس لن يسمعوأ عن سجنه لأن قضيتته لم تنقل إلى الصحافة ولم يعرف أنه تم القبض على أحد ، باختصار كل فرد متعلق بالأمر سيشعر بالسعادة أكثر ولن يتم إيذاء أحد إذا أطلق سراحه ، ومع ذلك نحن نشعر أو على الأقل نشعر ناس كثيرين أنه أطلق سراحه ، وسيكون عملاً خاطئاً فالحكم الذى فرض عليه هو أدنى حكم يسمح به القانون مقابل جريمته ويجب أن نقضى مدة عقوبته بما يتفق والقانون .

فالقانون يعاقب الرجل ، ليس بالضرورة لأنه سيتم تحقيق أعظم قيمة للغير بهذا الأسلوب، ولكن بسبب أنه ارتكب الجريمة، وإذا كنا لا نستعصب القانون وبمكتنا القياس بمجد كبير في سبيل تغييره ، ولكن مع ذلك ألسنا ملتزمون باتباع هذا القانون ؟ فأولئك الذين يتغذون القانون أقسموا على إطاعته طاعة عمياء ؟

٧ . نعم ولكن تذكر أن الحقائق تظهر دائماً بعد اختفائها إلى حد أننا لا يمكن أن نتأكد أنها لن تظهر . فإذا كانت الحقائق تعمل ذلك ، فالإبقاء على الإنسان في السجن أسوأ من إطلاق سراحه فهذا سيخرج عنه عدم ثقة عامة الناس بالقانون نفسه فأليس هناك شيء أكثر إفساداً للأخلاق من إفساد القانون من خلال الذين فرضوه ؟ . ولعل من الأفضل أن ندع مثائنا من البشر للتبويض بطلق سراحهم أكثر من هذه المخاطرة ، وكما نرى أن أحد النواتج التي ينبغي دائماً أن نأخذها في الاعتبار هي تأثير هذا الفعل على الممارسة العامة للأحوال بالقانون نفسه . ولكن عندما نورد هذا الناتج فهذا سوف يزيد بالتأكيد التوازن في صالح البوح بالمعلومات التي ستطلق سراح الرجل البريء . ولذلك فذهب المنفعة سيظل يصرف هذه الحالة بصورة مرضية تماماً . فأتى أتفق على أن الرجل يجب إطلاق سراحه ولكنني أقوم بهذا العمل على أسس تقنية ، فأنتى لست بحاجة إلى التخلي عن مذهب المنفعة مطلقاً كي أهتم بهذه الحالة .

X : ولكن وجهة نظرك معرضة لاحدى الاعتراضات المصيرية ، فانت تقول بأنه لا يمكن للمرء أن يتأكد من أن هذه الاخبار لن تستمر ربما ذلك . ولكن لنفترض أن ذلك قد حدث في حالة معينة فهل يؤدي ذلك في الواقع إلى اختلاف ؟ ولنفترض أنك الشخص الوحيد الذى يصرف وأنتك تدمر الدليل الوحيد الموجود نظراً لأنك لن تحدث أو تتكلم ، فبمسألة ليست هناك فرصة بأن الأخبار ستستمر ، وذلك بأنك أنت الذى يصرف على الروح المعنوية العامة إذ فهل من الصواب حجب المعلومات ؟ كما ترى ، أنتى أؤيد أنه لو كان من الخطأ ألا نكشف الحقيقة عندما يكون هناك شك بأن

الآخرون قد يكتشفونها ، إذا من الخطأ بصورة مساوية الانبوح بها عندما لا يكون هناك أى أحد سيكتشف ذلك . وأنتم أيها النفعيون مشتركون في الخطأ المصيرى لجهلكم صواب أو خطأ فبلى يتوقف على عما إذا كان أداؤه سوف يتم نشره . وأننى أرى أن ليس من الاخلاق فى شئ أن نهم بهذه الحالة فوكيل النيابة يجب أن يوضح بالحقيقة بصرف النظر عما إذا كان اخفاؤه للحقيقة سوف يتم معرفته .

Y : واسكن بالتأكيد ألت أنت القائل بأن المرء لا يجب أن يخفى الحقيقة مطلقا ؟ حتى عندما يكون بذلك فى حرب مع العدو قد يعنى اليوح بالحقائق للشعب يوحا بها أيضا إلى العدو ؟

X : بالطبع ، أنى لا أقول ذلك فلا تغير الموضوع . فأنتى أقول أنه لو كان من الخطأ أن تدين رجل برى ، وأيضا من الخطأ بصورة مساوية أن يعلم الشعب أو لا يعلم بأن هذا خطأ .

لمعرفة الشعب سيكون لديها بالتأكيد نواتج سيئة ، ولكن ستكون الادانة خاطئة بأى حال حتى بدون مثل هذه النواتج السيئة ، ولذلك فأنت لا يمكنك القول أن نواتج الانهام نواتج عليية لأن الادانة خاطئة . اعتقد انكم أيها النفعيون فى مأزق هنا . فعبارة « ولكن ليس هناك شخص سيعرف عن هذه الحقيقة بأى حال من الأحوال » هي عبارة ضرورية . فيجب أن تكون كذلك . فطرا لأنه يتم تقدير صواب فعل (تبعالك) فى صورة نواتجه الكلية ، ونواتجه الكلية بالطبع تشمل على تأثيراته على الاتصال الأخرى من نفس النوع ولن يكون هناك مثل هذه التأثيرات إذا تم الاحتفاظ بالقفل بسرية مطلقة .

٧ : أنى أنكر ما نقوله ، فانه يدولى أن من الأسوء أن نخون ثقة
علنية حيث قد تكون قدرة للآخرين أكثر من القيام بها سرّاً حيث لا يمكن
أن تكون لها تأثيرات سيئة على الآخرين .

٨ : في الواقع أن الفعل الذى تم أدائه سرّاً ليس أقل خطأ من الفعل
الذى تم أدائه علانية .

وهنا ما يزال مثال من نوع مختلف . فنحن نعتبر أنه من واجبتنا في
الديمقراطية أن ندلى بأصواتنا والقيام بهذا العمل بصورة حكيمة وذكية
بقدر الامكان ، نظراً أننا لو صوتنا بحكمة ، عندئذ فقط يمكن أن نعمل
الديمقراطية بنجاح . ولكن صوتي في الانتخاب الوطنى هو فقط صوت من
بين ملايين الاصوات ، ولكن غير محتمل تماماً أن يكون لصوتي تأثير في
النتيجة ، وإن يؤثر خشى في التصويت على الناس المنتخبين كثيراً . إذا
كان له تأثير على الاطلاق . فأ يمكن أن يحاول النشى بهذا الاسلوب « لن
يكون لصوتي أى تأثير على الاطلاق » على الأقل أقل بكثير جداً من
الاشياء الأخرى التى يمكننى أن افعلها بدلا من هذا التصويت . وبناء على
ذلك « لن أصوت » فكل مصوت مزعوم سوف يحادل بهذا الاسلوب
بالغبط . والنتيجة هى ان احداً لن يقوم بالتصويت وسيتم بذلك تدمير
كل العملية الديمقراطية إذا كان مؤشر الامثلة يتجه مطلقاً الى الاتجاه السليم
في هذه الأمثلة تشير إلى وجود بعض الافعال التى من المصواب ادائها ، على
الرغم من انها لن يكون لها تأثيرات جيدة نفسها (مثل حق الانتخاب) وان
هناك بعض الافعال من الخطأ ادائها على الرغم من انها ستكون لها
تأثيرات جيدة (مثل التحكم على الدليل) . ولكن هذا الاستنتاج معارض

لمذهب المنفعة على حد فحوصنا له للأن « ولكنك » قد تعرض « أن روس
يهتم بكل هذا ولقد قما بمناقشة هذا من قبل فحقيق أن روس يحاول تحليل
كل الموقف في شكل واجبات أولية . ففي المثال عن المسؤولية عن فرض
القانون ، هناك واجب أولى في الاخلاص يمثل في حلف المحين والقسم بأن
يراعي المراء القانون وينفذه وفي مثال تغيير درجة الطالب ، هناك واجب
الاخلاص لمن ؟ حسنا .. اخلاص المراء لمهنته ولطلاب به في التخرج من الكلية ،
على اساس الانجاز والتفوق على الرغم من ان المدرس قد لا يكون اقم
بصوره صحيحه على هذا » .

قاعدة مذهب المنفعة والاعتراض عليه

يترج كل فعل في الحياة الأخلاقية تحت قاعدة ما ، ونحن نحكم على
صواب فعل او خطأه من خلال نتائج اعتناق القاعدة التي يترج تحتها الفعل.

وهكذا فوكيل النيابة يفعل خيراً أكثر في قضية معينة من خلال تكتمه
على الدليل . ولكن لو لم يكن لهذه القضية نواتج على قضايا المستقبل نظراً
لعدم اكتشاف أى فرد لذلك ، فما تزال السياسة العامة أو ممارسة القيام بمثل
هذا النوع ممارسة سيئة جداً ، فهي تقتلع واحداً من قضايانا الأساسية لنظامنا
القانونى وهى « يجب عدم ادانة الشخص البرى » .

وينطق نفس الشيء على مواقف أخرى ، فالعود إلى تم لانفاق عليها
والتي دفع رجل حياته منها ، يجب الإلتزام بها حتى إذا كان الشخص الذى
أُتفق على هذا الوعد يمكن أن يخجل به سراً وأعتقد أنه يمكن أن يؤدي الغير
في قيمته الذاتية من خلال الإحلال به . ونفس الشيء ينطبق على مثال اللطال

فربما يمكن تحقيق خير أكبر ، في هذا المثال ، من خلال تغيير درجة الطالب .
ولكن نواتج تغيير درجات الطالب لمثل هذه الأسباب ستكون سيئة جدا .

في الواقع على خريج المدرسة أو موظف المستقبل حين يفقد وجود مبرر في الاعتقاد بأن وصف التخرج للطالب ، لديه أى إشارة إلى الإنجاز الحقيقي بالمعلم والمنهج . ويستعجب من إرتفاع الدرجات الناتجة عن العوامل الشخصية مثل الشفقة والحاجة ، والتوسلات الغير ضرورية من الطالب للمدرس .

وتنطبق نفس الاعتبارات أيضا على مثال التصويت: إذا كان مستر سميت يمكن أن يبدى أن تصويته لن يكون له أدنى تأثير على نتائج الانتخابات فيمكن أيضا أن يمارس مستر جونس ومسترونستون نفس الأسلوب كما يمكن أن يمارسه كل فرد آخر والنتيجة هي أنه لن يقوم أحد بالتصويت وسوف يتولد عن ذلك آثار سيئة . فانه يعتبر من واجب الفرد أن يصوت ، ليس بسبب سوء نواحي المرء الذي لم يقم بأداء هذا العمل ، ولكن بسبب نواحي الممارسة العامة التي تعتبر سيئة جداً . وإذا وضعنا ذلك في لفة كانت ، فان مبدأ الفعل إذا تم تعميمه ، سوف يتولد عنه نواحي سيئة . ولكن العمل الفردي لديك في عدم تصويتك في مناسبة محددة ، أو عدم قيام أى شخص آخر بالتصويت ، مادام أستمروا الآخر في التصويت . غالباً ما لا ينتج عنه نواحي سيئة

وهناك أمثلة كثيرة أخرى من نفس النوع ، فإذا كانت هناك أزمة نقص في المياه ، فهناك لائحة تقول بأنه لا يجب إستعمال الماء في الاستحمام كل يوم أو استعماله لرى الحدائق . فلن يكون هناك تقريباً نواحي سيئة إذا كنت أنا وحدي الذي يخرق القاعدة .

ولكن إذا روى كل فرد مزارعه وبناتاه ، فلن يكون هناك ماء يمكن لشرب . فهذا العمل يتم الحكم عليه بالخطأ ، ليس لأننى وحيدى الذى قت به ، ولكن بسبب كونه فعلا عاما .

عندما أسير على العشب الأخضر حيث هناك لافتة تقول : ممنوع السير على العشب الأخضر ، فلن نكون هناك تأثيرات سيئة . ولكن إذا قام كل فرد بهذا العمل فإن ذلك سيدمر ويبتلع العشب الأخضر . فهناك بعض الأنواع من الأفعال لها تأثير طفيف أو ليس لها أى تأثير مطلقا على أى شخص (أو شخصين أو ثلاثة) يقوم بها ، ولكن لديها تأثيرات كبيرة جدا إذا قام كل فرد (أو حتى عدد كبير) بأدائها فقاعدة مذهب المنفعة تهتم أيضا بالمواقف المميزة فى مذهب المنفعة التقليدى . فكل المواقف التى سبق التعليق عليها ، بالتصديد ، ودرجة السرية التى يؤدى الفعل معها والتى تقرر بأن فعلى لن تكون لديه أى نواتج على أفعال المستقبل من نفس النوع ما دام أنى قت به سرأ ، فيبدو أنه غير ضرورى إلى حد ما ، ولا أخلاقى ، فإذا كان هناك شيء خاطيء عندما يعلم الناس عنه ، فإنه له نفس مقدار الخطأ إذا تم أداؤه سرأ .

وقاعدة مذهب المنفعة تحل هذه المشكلة . فإذا غيرت الدرجة للطلاب سرا ، فإن فعلى خاطيء . ولا تقل لأنى فرد كيفلى أن أعرف كم عدد المدرسين الآخرين الذين يغيرون درجات طلابهم بدون أن يقولوا ذلك لأحد . فهى نتيجة للمرسة سهلة وليست نتيجة فعلى الفردى .. نتيجة هذا العمل سيئة سواء تم أداء الفعل فى السر أو العلانية . فنتيجة ممارسة تغيير الدرجات سرا لها نفس مقدار سوء النتائج التى تم أداؤها جهرا وسيكون لهذا الفعل السرى أو الجهرى تأثيرا سيئا على الانجاز والنجاح العقلى للطلاب . فى الحقيقة فإن تغيير الدرجات التى تم

أدائها سرا؟ أى بطريقة ما أسوأ ، نظرا لأن موظفوا المستقبل لن يعرفوا .
ما أنهم يجب عليهم بالتأكيد المعرفة من خلال تقييم موظفينهم في المستقبل ، لن
يعرفوا أن درحاتهم لم تكن قائمة على الإنجاز ولكن على عوامل أخرى مثل
الفقر وتحمل العمل المفرط والجاذبية الاقتصادية.

إن قاعدة مذاهب المنفعة هي إصلاح وتقويم وتعديل لمذهب المنفعة عند مل
وبنشام . وغالبا ما يطلق عليها مذاهب المنفعة القائمة على الفعل .

والواقع أن مل لم يحم مطلقا بأجراء أى تمييز بين مذهب المنفعة القائم على
العمل وبين قاعدة مذاهب المنفعة . ولقد كانت عقيدته تفسر دائما على أنها
مذهب المنفعة القائم على العمل . وهذا التفسير مأخوذ من هور من خلال وصفه
البدقي جدا لمذهب المنفعة القائم على العمل ، فى الفصل الاول والثانى من علم
الاخلاق عنده . وعلى كل هناك بعض من أمثلة مل ليس لها علاقة بالافعال
الفردية ولكن تتعلق بالقواعد والمبادئ العامة للسلوك . حكلا من مل وبشام
كانا كلاما مشرومان مهتمان باصلاح وتعديل قوانين إقتصادنا إلى قوانين أكبر
توافق المبدأ النفعى . وإلى حد أن مل كان مهتما فى تقديم معيار للحكم على
قواعد السلوك أكثر من تقديمه لافعال فردية .

ينبغى أن يقال الكثير قبل أن تصبح الطيحة الكاملة لنظرية القاعدة النفعية
واضحة . ولكى تنهما بصوره أفضل ، سوف نعرض بعضا من الأسئلة
الممكنة والتطبيقات والأعراض التى يمكن وضعها للنظرية التى قررناها
حتى الآن : -

١ - ألا يمكن أن تنشأ نفس المشكلة التى ناقشناها فيما يتعلق بكانت ، وهى
مشكلة ما الذى يجب أن نعمه بالضبط وبدقة ؟ فيمكن وضع كل فعل فى

داخل تنوعه كبيرة من رتب الأفعال ، كما فرض معطّلنا الحال ، ويمكن وضع كل فعل تحت قواعد عامة كثيرة مختلفة . فأى قاعدة من بين هذه التوجيه أو التشكيلة الكبيرة يجب علينا اختيارها ؟ يمكننا إثارة مشكلتنا من خلال وسيلة الحوار الخيالي بالرجوع إلى علم الأخلاق عند كانت وربطه بقاعدة مذهب المنفعة .

A - مهما يمكن أن يقال بصدد علم الأخلاق عند كانت بصفة عامة فإن هناك مبدأ واحدا ذو أهمية جهرية في علم الأخلاق . وهو مبدأ القدرة على العمومية أو التعميم . فإذا كان هناك فعل صائب بصددى يجب على عمله ، فيكون من الصواب أن تؤديه كل الكائنات البشرية العاقلة . ولو كان خاطئا بالنسبة إليهم ، فيكون من الخطأ على أدائه أيضا .

B - فإذا كان هذا المبدأ يعنى ببساطة أنه لا يجب على أى فرد أن يعمل نفسه إستثناء لصالحه الخاص . فإن المبدأ هو . إذا بد صادقا وهاما من الناحية السيكولوجية ، بالنظر إلى حقيقة أن الناس يقومون بعمل إستثناءات لصالحهم الخاص بصورة مستمرة . ولكن كما بين ، فأنتى لأنفهمك فى انفاك-ك وموافقك على مبدأ كانت . فهل تقصد أنه إذا كان من الخطأ على سميت أن يحصل على الطلاق ، فإنه من الخطأ أيضا على جونس القيام بهذا العمل ؟ ولكن ليس الأمر كذلك بهذه الصورة . فقد يكون سميت غير متوافق مع زوجته بهنورة ميثوس منها ، وقد يكونان مختلفان تماما مع بعضهما فى حين أنه يمكن مصالحة جونس مع زوجته (من خلال شيء من المجهود المتبادل) وسيكون الطلاق خطأ فى هذه الحالة . فيجب الحكم على كل حالة على أساس سماتها الخاصة .

A - إن المبدأ لا يعنى أنه إذا كان من الصواب لشخص ما A ، القيام بعمل ، فإنه بناء على ذلك من الصواب لـ B و C القيام بهذا العمل أيضا .

ولكن هذا المبدأ يعنى أنه إذا كان من الصواب لشخص ما القيام بهذا العمل ، فإن من الصواب لأى شخص يواجه نفس هذه الظروف أداء هذا العمل . وليست ظروف جونز تشبه ظروف ميمث ، فسميت وزوجته سيكونان أفضل حالا إذا كانا منفصلان بينما جونز وزوجته سيكونان أفضل حالا إذا كانا معاً .

B - إنى أنهم ذلك، ولكن ماذا تعنى بقولك « نفس الظروف »؟ هل تقصد بها نفس الظروف المشابهة .

A - أعتقد أننى يجب أن أعنى بالضبط نفس الظروف ، نظراً لأنه إن لم تكن الظروف متشابهة تماماً ، فهذا الاختلاف الطفيف قد يجعل الاختلاف كبيراً بين الفعل الصائب (الذى قام به ميمث) وبين الفعل الخاطئ (الذى قام به جونز) فمثلاً ، إذا لم يكن هناك أطفال فى حالة ميمث ، بينما هناك أطفال فى حالة جونز ، فهذه الحقيقة تؤدى إلى اختلاف A عن B .

B - أنت على حق . ولكن ينبغى أن أحتك على السير قدماً . فقد يكون هناك رجلان تمر بهما نفس الظروف الخارجية ولكن بسبب موقفها الداخلى ، فثا سيكون صائباً لأحدهما ، سيكون خاطئاً بالنسبة للآخر . فقد تكون لدى جونز القدرة على الصبر والحياد وتهم المشكلات بصورة عاقلة ، وقد لا تكون لدى ميمث هذه القدرة ، وهنا إختلاف ضرورى بينهما ، على الرغم من أنه ليس هناك إختلاف فى ظروفهما الخارجية . أو أن ميمث بعد أن يصل إلى نقطة معينة من الإرهاق ، سيفعل الصواب عندما يذهب للاصطياد بعد بضعة أيام قليلة ،

فهذا سينته ويربحه إلى حد لا يستطيعه أى شيء آخر . ولكن جونى يكره الصيد فهو يرهقه ، ويشعره ويضايقه ، ولذلك حتى لو كان متعبا بصورة مساوية ويشعر بالمساوية بصورة مساوية ، فلا تنصحه بالذهاب إلى الصيد .

وفى ضوء أمثلة مثل هذه ، ترى إن الاختلاف قد يرجع إلى الظروف الشخصية الداخلية .

A - إننى أسلم بذلك ، ولكن ماذا بعد ذلك ؟

B - ولكن المبدأ الذى تسلم به ، والقاتل بالتصميم أصبح مأثما بلا جدوى ، نظرا لأنه لا يوجد فردان متشابهان تماما للتشابه . ولو كان مميت فى نفس الظروف بالضبط مثل جونى بما فى ذلك كل سمات شخصيته وغرائب أطواره وخلافاته . فسيحول إلى جونى .

فأنت لا يمكنك كما ترى أن تطبق مذهب العمومية عندك ان هذا المذهب لا يمكن تطبيقه إلا على فردين هافرد واحد ، وهذا أمر متناقض وغير موجود . ولذلك فمرة أخرى ، لا يمكن تطبيق القاعدة .

A - أننى أفهم نقطتك . ولكنى لأعتقد أنى بحاجة أن أساير استنتاجك فسميت وجونس يجب أن يفعل نفس الشيء ، فقط لو كانت ظروفها أو مواقفها متشابهة « فى جوانب ضرورية » معينة . فحقيقه أن جونى يرتدى قيعما أبيض وميت يرتدى قيعما أزرق ، فهذا اختلاف فى الظروف . ولكن بالتأكيد اختلاف غير ضرورى وهو اختلاف يمكن تجاهله لأغراض أخلاقية . ولكن حقيقة عدم توافق مميت وزوجته إنعما ليا ، فى حين أن جونى وزوجته يمكنها التوافق هى حقيقة ضرورية من الناحية الأخلاقية .

B - من المحتمل، ولكن كيف ستحدد الاختلافات الضرورية، والاختلافات الغير ضرورية ؟

إن كانت لم يحل مطلقاً مثل هذه المشكلة . وهو حين ميز بين الضروري والغير ضروري من الأفعال الأخلاقية لم يبين سبب ذلك ولم يورده لكن القاعدة المنعمية يمكن أن تبين ذلك ، فنفترض أن رجلاً أحر الشعر يمين واحدة وسنطه على خده لا يمكن يكذب يوم الثلاثاء . فما القاعدة التي نشقها من هذا الحادث ؟ ألا يجب على الناس ذوات الشعر الأحمر قول الكذب ؟ وألا يجب على الناس الكذب يوم الثلاثاء ؟ ألا يجب على الناس ذات السنط على خدودهم ووجناتهم ألا أن يكذبوا يوم الثلاثاء ؟ إن هذه القواعد عابثة وسخيفة ، لأنه يبدو من الواضح سواء أكان يوم الثلاثاء أو لم يكن ، وسواء كانت لدى الرجل سنطه على خده أم لا ، فهذا ليس له أية علاقة على الإطلاق بأي شيء . مهما كان نوعه فيما يتعلق بصواب فعله .

فهذه الظروف « غير ضرورية » ولكن المشكلة هي .. كيف ستحدد عدم الضرورة هذه ؟ وما المعيار الذي ستستخدمه في ذلك ؟

فالمعيار الذي حاولنا تطبيقه في مناقشتنا لكانت هو جعل القاعدة أكثر « تحديداً » . فبدلاً من قولنا « هذه كذبة ولذلك فهي خطأ » مثلما فعل كانت ، فلقد جعلناها نحن أكثر تحديداً وقولنا « هذه كذبة قيلت لإتقاذ حياة ولذلك فهي صائبة » . يمكننا جعل القاعدة أكثر تحديداً من خلال إدخالنا ظروفاً أكثر دقة من قولنا أن الكذبة قيلت لإتقاذ حياة . ولكن الآن ، فإنه يبدو أن استخدام التحديد الأكبر لن يجدي معونة دائماً فبدلاً من قولنا

« لا تنقل الكذب » ، افترض أنا بقول « لا تنقل الكذب أيام الثلاثاء » ، فالعبارة الثانية بالتأكيد أكثر تحديداً ودقة من العبارة الأولى . ولكن هل هذه قاعدة أفضل ؟ فإنه يبدو من الواضح أنها ليست كذلك ، لأن قول الكذاب يوم الثلاثاء في الحقيقة غير ضروري كلية فلماذا ؟؟ . لأنه والكلام للقاعدة النفعية « ليس هناك إختلاف بين تأثيرات الأكاذيب التي يقال أيام الثلاثاء وتأثيرات الأكاذيب التي يقال في أى يوم آخر . وهذه ببساطة حقيقة تجريبية . وبسبب هذه الحقيقة التجريبية فإن ذكر يوم الثلاثاء غير ضروري . فلو كانت الأكاذيب التي يقال أيام الثلاثاء دائماً ذات نواتج صالحة ، والأكاذيب التي يقال في أيام أخرى أكاذيب مدمرة ، عندئذ فالكذبة التي يقال يوم الثلاثاء ستكون كذبة ضرورية في التقدير الأخلاقي ، للفعل . ولكن هذا ليس حقيقياً في الواقع ، وهكذا فليس هناك مزية في تحديد رتبة فرعية أو ثانوية في الأكاذيب « تلك الأكاذيب التي يقال أيام الثلاثاء » . ويصدق نفس الشيء على الأكاذيب التي يقوله الناس ذوات الشعر الأحمر والأكاذيب التي يقوله الأشخاص ذوي السنطاط على وجنتهم .

ويمكن جعل رتبة الأكاذيب أكثر تحديداً ، وهذه ليست مشكلة ، ولكن لا يمكن جعلها محددة بصورة ضرورية أكثر . على الأقل ليس في اتجاه أيام الثلاثاء والشعور الجراء . (وعلى كل يمكن جعل الرتبة محددة بصورة ضرورية أكثر ، بالنظر إلى جوانب أخرى معينة من المواقف ، عما إذا كانت الكذبة قيلت لتوليد نتيجة صالحة كان لا يمكن توليدها بالعكس) .

والآن تأمل المثال . « لا يجب أن تستخدم العنف الجسدى في أى شكل له ضد أى كائن بشرى آخر . نظراً لأنه لو إمتنع كل واحد عن إستخدام

العنف فسوف يتواجد لدينا عالم بلا حرب « وهناك جوانب من هذا المشال لا يمكن أن نناقشها الآن .

ولكن إهتمامنا الحالي بها كالآتي : يمكننا تقسيم العنف إلى أنماط أكثر تحديداً مثل العنف بدني ، الإستهزاز ، والعنف للدفاع عن النفس وضد هجم شخص آخر عليك ، والعنف الذي يستخدمه رجل الشرطة في القبض على الخارج على القانون ، والعنف الذي يستخدمه سكير إستجابة لإساءة وهية . فتأثيرات مثل هذه الرتب الثانوية أو العرقية من العنف تختلف إختلافا كبيرا في تأثيراتها على المجتمع . فالعنف الذي يستخدمه رجل الشرطة في القبض على خارج على القانون (على الأقل تحت بعض الظروف) والعنف المستخدم في منع قائل على وشك أن يقتلك ، كل هذه الأنماط من الأعمال لها تأثيرات جيدة ولكن العنف الغير مستر للشخص العدواني أو السكير لها تأثيرات سيئة ، ونظراً لأن هذه الرتب الثانوية لديهم تأثيرات مختلفة ، فلهذا السبب من الضروري وضعها في الاعتبار ، وفي الواقع ، من الضروري أن نقوم بهذا العمل . فالشخص الهادئ الذي يدين كل أعمال العنف غالباً لا يرغب في أن يدين رجل الشرطة الذي يستخدم العنف أو يستخدم وسائل عنيفة لمنع رجل مجنون مسلح من قتل «دسته» من الناس . وعلى أي حال ، فتأثيرات إثنين من الرتب الثانوية للأفعال تختلف إختلافا شاسعاً . وسيقول النفعي المتبع القاعدة ، أنه من المهم بموجب ذلك ، أن نضعها في الاعتبار ونقسمها إلى رتب عامة من الأعمال العنيفة ، إلى رتب أكثر تحديداً . ونفحص على حدة تأثيرات كل فرد حتى نكون قد وصلنا إلى رتب ثانوية لا يمكن صنعها بصورة ضرورية أكثر تحديداً .

فكيف ستكون أكثر تحديداً ؟ أن تنزل إلى مستوى ، أفعال العنف لمنع الاعتداء الذى وقع يوم الثلاثاء ١١٣٠ صباحا في طقس حار ، والرتب الثانوية من هذا النوع ؟ أليست هذه الأفعال مرة أخرى غير ضرورية ، ولقد تم تقديم السبب من قبل : فأفعال العنف التى تم أداؤها أيام الثلاثاء أو في ١١٣٠ صباحا ، أو قام بأداؤها ناس ذوى لحيمة زرقاء ليست مختلفة في تأثيرها عن أفعال العنف لمنع الاعتداء الذى وقع في ظروف تختلف عن هذه الظروف . ولهذا السبب ، فهذه الظروف على الرغم من أنها أكثر تحديداً ليست أكثر تحديداً بصورة ضرورية عندما تختلف نواتج هذه الرتب عن الأفعال الأكثر تحديداً عن نواتج الرتبة الأكثر عموماً ، فان هذه الرتب المحددة هي التى يجب أخذها في الاعتبار ، ولكن عندما لا تختلف نواتج الرتب المحددة عن تلك للرتب الأكثر عموماً ، كلما كان التحديد الأكبر غير ضرورى وبمسكن تجاهله . فالقاعدة إذن هي : يجب أن نأخذ في الاعتبار نواتج الأداء العام لرتب معينة من الأفعال فقط ، إذا لم تحتوى الرتبة في داخلها على أية رتب فرعية ، تلك النواتج التى تخص الممارسة العامة التى ستكون فيها تلك النواتج إما أفضل أو أسوأ من نواتج الرتبة نفسها .

دعنا نأخذ مثالا فعليا عن كيفية تطبيق هذه القاعدة ، فلقد اتخذ كتاب كتيرون بما في ذلك كانت مبدأ « لا تقتل » على أنه لا يسمح بوجود أى استثناءات ، ولكن كما رأينا نوأ ، يمكن جعل هذه المبادئ محددة بصورة أكثر ضرورية فالقتل من أجل المتعة شيء ، والقتل للدفاع عن النفس شيء آخر ولنفترض إذا أننا نحاول الوصول إلى قاعدة عامة نقيم على أساسها أفعالنا بهذا الحس .

فستحاول الوصول إلى تلك القاعدة العامة حيث سيؤدي إتباعها إلى أفضل النتائج وعلاوة على ذلك ، لو لم يقاوم أحد المعتدات ، فأنهم يتحولون إلى خنازير ويقومون بعمليات القتل والإغتصاب والسلب والنهب . وبناءً على ذلك ، فقاعدة « لا تقتل إلا في حالة دفاعك عن نفسك » (على الرغم من أننا قد نحسن هذه القاعدة أيضاً) ستكون قاعدة أفضل من القاعدة القائلة « لا تقتل مطلقاً » ولكن قاعدة « لا تقتل إلا إذا شعرت بمحور نحو الضحية » ستكون قاعدة سيئة ، لأن اعتناق مثل هذه القاعدة لن ينتج عنه سوى القتل الطائش الذي لن ينتهي .

يعرف أغلب الناس إلى حد كبير هذا التعقيد فقيل جداً من الناس سيقبل القاعدة ضد القتل بدون المواصفات فبها كُثرت مقادير الوعظ واستحضار قاعدة « لا تقتل » في موقف يحدث أن ثلاثتهم بمصعبها فهم ان يقوموا بالتوصية على اعتناق مثل هذه القاعدة في كل الظروف . فعندما يدافع شخص عن نفسه ضد قاتل مسلح سيتفق كل فرد تقريباً على أن القتل مسموح . على الرغم من أنه قد لا يعرف صياغة أية نظرية تنبع منها مثل هذه الاستثناءات كنتاج منطقي . فقاعدتنا العملية ضد القتل تحتوي في داخلها (وغالباً ما لا يتم تفريرها صراحة) رتباً معينة من الاستثناءات « لا تقتل إلا في حالة الدفاع عن النفس » في (الحرب ضد دولة معتدية) في (تنفيذ حكم الخلف الذي يوصى بعقوبة الإعدام) . فهذه ستكون قواعد أفضل بكثير عند الحكم على نواتجها ، أفضل من أي قواعد بسيطة ذات أسلوب واحد يصعد هذا الموضوع . يمكن أن يجادل المرء بطبيعة الحال يصعد رتب هذه الأفعال في صالحها وضدها ، ولكن مثل هذه المجادلات سوف تكون محالات تجريبية

نركز أو لا نركز على إدخال مثل هذه الرتب للاستثناءات في داخل القاعدة وسوف يضاف إليها باستمرار ما يحسنها ، وبهذا تبقى القاعدة مفتوحة دائماً وخاضعة دائماً لتصنيف آخر إذا كان إضافة مثل هذا التصنيف سيعمل على تحسين القاعدة .

وهذه التصنيفات ليست بدقة استثناءات فيما لو جهة نظر مذهب المنفعة ، فان القاعدة عند تقريرها كاملة ، فانها لا تسمح بأي استثناءات . ولكن عادة ما يكون هناك رتب كثيرة من الاستثناءات مبنية داخل القاعدة ، فالقاعدة البسيطة تحول إلى قاعدة معقدة من خلال التصنيف أو التأهيل أو الاستثناء .

وهكذا ، لو قتل فرد فردا آخر للدفاع عن النفس فان هذا الفعل لا يعد خاطئاً وقد لا نجعله إستثناء من القاعدة ، ولكنه فعل يتدرج تحت القاعدة ، تلك القاعدة التي تشتمل الدفاع عن النفس كواحد من رتب الأعمال المسموح بها .

وبالمثل ، إذا كان شخص ينتزه في منطقة ممنوعة ولا يحكم عليه القاضي بدفع غرامة لذلك ، لأنه طبيب يلبي نداء مهني ، فالقاضي هنا لا يطبق أي عاباء لهذا الطبيب . فهو لا يجعل الطبيب استثناء من القاعدة ، ولكن إلى حد ما فان القاعدة تشتمل (على الرغم من أنها قد لا تكون مدونة بالاسود والأبيض) في داخلها هذه الرتبة المتعارف عليها من الاستثناءات (أو بصورة دقيقة أكثر) تحتوي القاعدة داخل نفسها على مرجع أو إشارة إلى مثل هذا النوع من المواقف ولذلك فعلم القاضي في تبرئه الطبيب له نفس تقدير القاعدة (وليس إستثناء لها) .

ومن ناحية أخرى فقاعدة (لا تخل بوعد الا (١) مرغبا للغاية (٢)) وإلا عند تمتيتك لقدار كبير من الخير (غامضة إلى حد ما ولكنها على الأقل) أفضل بكثير من القاعدة البسيطة القائلة « لا تخل بالوعد مطلقاً » ومن ناحية

أخرى : القاعدة الثالثة « لا تخل بوعد إلا إذا لم يكن هناك شخص يعلم عنه » فهي قاعدة سيئة . فهناك موقف كثيرة يتبرر لالزام بالوعد فيها أمراً هاماً في السر كما هو في العلن .

ليس هناك أي معنى قاعدي سيؤيد القاعدة الثالثة : « لا تخل بوعد قتل » أو « لا تقتل النفس الإنسانية » . فاتباع مثل هذه القواعد الصارمة والقواعد الغير مؤهلة لن يتبع عنه بالتأكيد أفضل النواتج فمثلا قتل هتلر لابد أنه كانت له نواتج أفضل من الإذاء على حياته . ونظراً لأن مثل هذه القواعد البسيطة لن يتم إدماجها مطلقاً في علم أخلاق القاعدة التفضيلية كي نبدأ بها فلي يكون هناك تعارض بين هذه القواعد . فالقاعدة التفضيلية ستكون في الشكل والصفة الآتية فيما يتعلق بقتل النفس البشرية « لا تقتل النفس البشرية إلا في ظروف أزمات A ، B ، C » . وتلك الظروف ستكون هي الظروف التي جواز عنها أفضل النواتج من خلال قتل النفس البشرية . وتطبق نفس الشيء على الأخلاق بالوعد وهكذا فعندما يتم إستيعاب هذه القواعد المقصودة لن يكون هناك تعارض .

وعلى كل إذا كان هناك تعارض بين القواعد فلا بد أن يكون هناك قاعدة ذات نظام ثاني كي تخبرنا عن القواعد ذات الدرجة الأولى التي يجب إتخاذها من بين تلك الحالات المتعارضة .

نعم أن أخلاق المنفعة القاعدية سيكون كاملاً لتغطية كل موقف قد ينشأ ولكن مرة أخرى نادراً ما يكون نظام هذه القاعدة الثانية سهلاً فلي يقول « في حالات التعارض بين الحفاظ على الحياة والالتزام بوعد دائماً إحفظ الحياة لأنه قد تكون هناك دائماً أنواع من الحالات لن تواءم هذه السياسة أفضل النواتج

الرئيس الذى وعد بشيء ما أكل الدولة أو الذى وقع معاهدة مع دولة أخرى
يتمتع على الالتزام بهذه المعاهدة وبناء سياستها الوطنية على أساس هذه المعاهدة
أن تقدم لها ببساطة النصيحة التالية :

« دائماً أدخل بكلمتك أفضل من فقدان روح إنسانية في حالات التعارض »
في حالات من هذا النوع غالباً ما ينتج عن الالتزام بالوعد أفضل النتائج على
الرغم من أنه لا بد في هذه حالة تقريره تجريبياً فلا بد لنا أن نمر بفحص
تجربى مفصل لاكتشاف أى قاعدة بين كل القواعد قد نعتقها بصدد هذه
المسألة ولا بد أن ينتج عنها أفضل النتائج لو تم إعتناقها .

حسناً لماذا لا نجعل الأمور بسيطة ونقول « التزم بوعدك دائماً إلا في حالة
الإخلال بما فهذا سيتولد عنه أقصى مقدار من الخير » وإحفظ دائماً الحياة
الإنسانية باستثناء إذا كانت قتلها سيتولد عنه أقصى مقدار من الخير ، بمعنى
آخر « في كل حالة ، قم بعمل ما يولد النتائج » فلماذا لا نجعل هذه قاعدة
القواعد ؟ وإذا قمنا بهذا العمل فأتنا سنشارك معنا مذهب المنفعة القائم على العمل
ولكن لم لا ؟ فهل هناك شيء أكثر وضوحاً في علم الأخلاق من أننا يجب أن
نحاول دائماً توليد أقصى قدر ممكن من الخير .

فإذا النفعى متبع القاعدة « ليس كذلك إذا كانت القاعدة تعنى أننا يجب دائماً
أداء الفعل العردي الذى سيولد أقصى خير ممكن فينبغى علينا أن نفرق بوضوح
بين القواعد وبين الأفعال فعندما نقول « إعتق القاعدة التى سينتج عنها أفضل
النتائج » فإن ذلك يختلف عن القول « قم بعمل الفعل الذى سيتولد عنه أفضل
النتائج » الأولى قاعدة عامة والثانية أفعال فردية . تقول العبارة الثانية أفضل
أقصى مقدار من الخير دائماً » وهذه عبارة مبهجة وبها ليس فيمكنها أن تعنى

الموقف الأول والثاني مما يوحى النفعي باستعمال العبارة السابقة مفضلة على اللاحقة نظراً لأنه إذا قام كل فرد بأداء أفعال التي (لو أخذت فردى) فإنها ستولد أفضل النواتج ، فلن تكون النتيجة في كل حالة سياسة عامة تتأدى بنا إلى أفضل النواتج : فمثلاً عدم تصويقي ولكن قيامي بعمل شيء ما آخر بدلاً من ذلك قد يولد نواتج أفضل من تصويقي (فقد لا يكون لتصويقي تأثير على الإطلاق) وعدم تصويتك سيؤدي إلى نفس التأثير وهكذا الحال على كل فرد وكذلك تصويت أغلب الناس الآخرين ولكن هذه النتائج ستكون سيئة ولكن لو أن كل فرد تبني سياسة عدم التصويت فلن يصوت أي شخص .، معنى آخر فقاعدة « قم بالتصويت باستثناء المواقف التي يؤدي فيها عدم التصويت إلى خير أفضل وأكثر » فهي قاعدة لو تم إتباعها لن يتولد عنها أفضل النواتج .

مثال آخر فقاعدة : « لا تقتل إلا حينما يتولد عن هذا القتل أقصى مقدار للخير ، والتي يقبلها النفعي العملي قاعدة ليست كما يقول النفعي القاعدي جيدة مثل القاعدة التي تقول « لا تقتل إلا في حالة الدفاع عن النفس » (والرتب الأخرى للأفعال التي ناقشناها من قبل) بمعنى أن القاعدة التي تحرم القتل سرورى تحت ضغط أنواع معينة من الظروف المحددة مسبقاً ستؤدي إلى خير أفضل لو تم إتباعها أكثر للقاعدة التي تمنع بلا إستثناء عندما يكون هذا الإمتناع غير منتج لخير أكثر ، فالقاعدة السابقة أفضل ليس بسبب أن الناس يعتقدون بأن ما يريدونه سيولد أقصى مقدار للخير من موقف معين (على الرغم من أهمية ذلك جداً) ولكن أيضاً لأنه عندما تكون هناك معايير معينة من رتب الإستثناءات مبينة داخل القاعدة فسيكون هناك تنبؤ أكبر بنتائج مثل هذه الأفعال فالخبرم

سيعرف ماذا سيحدث له عند القاء القبض عليه فإذا كان القانون يقول إن القتل مجرم باستثناء ما يؤدي منه إلى أقصى مقدار من الخير ، فإذا يمكنك أن تتوقع؟ وكل قاتل مزعوم سيعتقد إنه أنتج قدرا كبيرا من الخير في موقفه المعين فهل أنت كضحية؟ إن كل مجرم سيعتقد إنه سيتم تبرئته حتى لو تم القبض عليه وكل ضحية (أو أي ضحية محتملة) سيخاف أن يكون الأمر كذلك فائرة وجود قاعدة مثل هذه سيكون أسوأ بكثير من آثار وجود قاعدة عامة تحرم القتل من خلال رتب معينة من المواصفات والتأهيلات المدنية داخل القاعدة .

إذا كما يبدو هناك إختلاف كبير بين مذهب للمفعة القاعدى وبين مذهب المنفعة القائم على القتل .

دعنا نضرب بعض أمثلة قليلة ونرى كيفية تأثير هذا الإختلاف :-

A - شخص مريض بمرض ما يجعل منظره قبيحا وصورة وجهه تسبب نفورا شديدا للآخرين إلى حد أن عدم ظهور مثل هذه السمة عند النظر إليه تفوق بكثير اللذة التي سيحصل عليها في الشهور القليلة الباقية له في الحياة، وبناء على هذا يقرر بعض الناس قتله ، ولنفترض أن هذا الفعل لن يكون له تأثير على أعمال المستقبل لأنهم سيفتالوته سرا ولن يحظر أحدا بذلك وافتراض إذا أردت ذلك أن القتلة سيتعاطون حقارا يجعلهم يحون هذا المشهد من ذاكرتهم كلية ومع ذلك أفليس الفعل خاطئا؟ لماذا؟ ليس لأن النفعى القاعدى يرى أن الفعل لن يولد خيرا أكثر في قيمته الذاتية في هذه الحالة ولكن بسبب ان مثل هذه القاعدة (نلك القاعدة التي تبيح هذا النمط من الفعل) لا يمكن الدفاع عنها في الواقع لو كانت مثل هذه القاعدة فعالة لكانت لها تأثيرات و آثار مريعة على المجتمع .

B - إذا لم تدفع المال المدين به لرجل غنى ولكن تعطيه لرجل فقير لا ندين له بأى مبلغ من المال فانك قد تفضل خيرا كثيرا بذلك : فالرجل الغنى لن يفقد المال مطلقا والرجل الفقير يعوزه هذا المال بشدة ويمكننا إستعداد التأثير على أفعال المستقبل (العامل السببي) بتحديدنا أنه لن يعلم أحد بذلك مطلقا . ومع ذلك، فهل سيكون من الصواب لك أن تعطى الفقير المال إذا كان يعنى فذلك عدم دفع هذا المال للرجل الغنى ؟ قد يجيب البعض بنعم ولكن هل لديهم نفس الدرجة من التأكد بأن مثل هذا الفعل سيكون صائبا بنفس مقدار تأكدكم بأن هذا الفعل سيتولد عنه أقصى مقدار للخير ؟ فمثل هذه القاعدة القائلة يجب أن تعطى المال عندما يعوزه الشخص أفضل من أن تعطيه أو ترده إلى الشخص الدائن (الغنى) سوف تقلب كل سياسات التسليف والافراض التى يتوقف عليها كثير من اقتصادنا رأسا على عقب .

C - لنفترض انك قررت أن تتفاوض عن القانون بعد أن قت بقيادة سيارتك فى أثناء إضاعة الإشارة الحمراء من خلال تقديرك للضابط الذى أمسك بك رشوة بدلا من دفعك الغرامة التى تنص عليها محكمة المرور فقد تكون الرشوة فى هذه الحالة الخاصة لها خير أكثر ، فرجل الشرطة يعوزه هذا المال أكثر مما تعوزه الدولة ولن تكون أنت بحاجة إلى اضعاف نصف يوم من العمل من أجل الثور أمام المحكمة ، والمبلغ المطلوب ضئيل جدا إلى حد أن الدولة لن تهتمه ، ومع ذلك يحاول صاحب المذهب القاعدى أن يقرر بأنه ليس من الصواب على الضابط أن يرتشى لأنه لا يمكن تبرير الممارسة العامة للرشوة من خلال المعيار النقيض هى ستدمر فى الواقع نسق القانون .

D - وينطبق نفس الشيء على العشى فى ضريبة الدخل فقد تجادل وتقول :

و إنما بحاجة ماسة إلى هذا المال ، فالبلغ ضئيل جدا بالمقارنة بالمبالغ الضخمة الموجودة في خزانة الحكومة ، وأن الحكومة لن تحسر شيئا بفقدانها لهذا الإنبلغ الضئيل . فقد يكون كل هذا حقيقيا ، فأنت يمكنك أن تستفيد كثيرا جدا بمالك أفضل من دفعه إلى الحكومة على الألف مادام الآخرون يسهمون بانع خزانهم لتسويل البناء الحكومى ولكن لا تكلف هذه القاعة تجسد من يديرها نظرا لأنه من الواضح أننا يعوزنا المال من أجل المرافق العامة والدفاع .. إلخ . وهكذا فسيقول صاحب المذبة المتعة للقاعى من الخطأ التقيام بذلك على الرغم من إيداع مالك فى مشروع جيد .

B - هناك إختلاف أخلاقى بين قتل روح إنسانية بصورة إيجابية وبين إحاطك بصورة سلبية لشخص ما للتضحية بحياته طوما فى مواجهة الموت الشديد (قارن بين واجب الكرم عند روس وبين عدم إيذاء الآخرين) . فعلى الأقل فى أمثلة كثيرة ستكون الآثار متشابهة من الناحية العملية فالرجل ميت فى كلتى الحالتين وقد لا يعلم أحد عن ذلك شيئا ، وقد يحدث تأثيرات جيدة نتيجة لموته ومع ذلك يشعر الكثيرون أن الفعل الأول فعل خاطئ وليس بالضرورة أن يكون الفعل الثانى خاطئا . ومن الخطأ على طبيب يجرى تجارب على جرائم مريض أن يجبرك على التضحية بحياتك من أجل التقدم الطبى فى حين أنه ليس من الخطأ عليه قبول تضعيفك إذاعرضتها عن طبيب خاطئ ، فالفعل الفردى فى إجبارك قد تكون له آثار جييدة ، فعندما ننظر إلى الحير الذى سينتج عنه لماذا و إذن يعتبر هذا الفعل خاطئا « بسبب أن القاعدة التى تسمح بهذا الإجبار الذى يضطر إليه الناس سيكون لديه آثار سيئة للغاية » (ممة أخرى هذا لا يعنى أنا نقول بعدم وجود ظروف يمكن تحت ضغطها أن يقتل

فرد النفس الانسانية فهذا ما يحدث باستمرار في الحروب .

ولكن قد يسأل المرء « ألم يتم الاهتمام بمذهب المنفعة القائم على العمل من قبل بكل أو أغلب هذه الأشياء من خلال اشتماله على نواتج فعل وتأثيره على الأفعال المستقبلية من نفس النوع » ؟ وهكذا فكل مثال يتم الاخلال به بوعد يميل إلى إضعاف الثقة في الوعود (في الواحد وكذلك في الآخرين الذين يعلمون بأنه تم الاخلال بالوعد) وهذه النتيجة السيئة للاخلال بالوعد يجوز أن تفوق كل النواتج الصالحة الأخرى للاخلال بهذا الوعد المعين فاغتيال رئيس غير كفء وهكذا يتسببون في إحلال نائب رئيس جمهورية محله قد تكون له أفضل النتائج من هذا المثال ويولد خيرا كثيرا ولكن ما يزال هذا الفعل خاطئا لأنه سيضع قاعدة سيئة سيقوم على أساسها بعض الأفراد فيما بعد باغتيال الرئيس اللاحق وهكذا يحل محله تلقائيا نائب رئيس غير كفء بالإضافة إلى ما ينتج عن تأمل تأثيرات هذا العمل الوحيد على الثقة العامة في القانون والأمن في الحياة وهلم جرا .

فحقيقي كما رأينا من قبل ، فإن هذا المذهب النفعي القائم على العمل يشتمل على الإشارة إلى كل نواتج الفعل الفردي وهكذا يشتمل على تأثيرات هذا الفعل على أفعال المستقبل وهكذا سيقول النفعي القاعدي بأن هذا التعديل لا يذهب بعيداً فهو مثلاً لا يعتنى بالمواقف التي تمت مناقشتها من قبل والى يتم فيها خرق قاعدة سرّاً .

وفي الواقع فإن النفعي القاعدي لا ينظر في ماذا ستكون تأثيرات الفعل بما في ذلك التأثيرات الأخرى من نفس النوع ؟ ولكن ينظر في تأثيرات إعتناق هذه القاعدة على نتائج مسببة للفعل المدرج تحت هذه القاعدة ؛ بنض النظر عما

أ: كان هذا العمل ينتج عنه أو لا ينتج عنه أفعال أخرى من نفس النوع .
فمن مسألة أن هذا العمل ينتج عنه أو لا ينتج عنه أفعال أخرى « مادة مايكون
من نفس النوع ومن ثم يصبح غير ضرورى ؟ » .

تأمل القاعدة التالية القائلة لا تسرق تحت أى ظروف الا فى حالة الخياط
على الحياة وبصفة عامة من ناحية أخرى من الأفضل أن تسرق عن أن نخسر
حياة انسان ولذلك فالتفاهة كما هو واضح هى بالتأكيد أفضل من القاعدة
القائلة : « لا تسرق مطلقا » ومن ناحية أخرى من الممكن أكثر تحسينها إذا
قرأناها كالتالى : من المسموح لك أن تسرق وبناء على ذلك يمكن إنقاذ حياة
(إن أفعالاً أخرى غير السرقة لا ترتكب ببساطة للحفاظ على حياة)
وهذا يوجه الاهتمام إلى الاحتمال القائل بأن فعل السرقة حتى لو تم تحت ظروف
غير مادية لا يمكن تبريره أو التماس العذر له إذا نتج عنه أفعال أخرى كثيرة
تلمرقة لم يتم إرتكابها تحت ظروف غير عادية وفى مصطلح الكاتب المصاهر
(أ ك ستاوت A. K. Stout) فإن مبدأ النفعي القائم على العمل هو مبدأ
على " Causal ، فهو يختص بأفعال أخرى من نفس النوع فقط عندما يؤثر
العمل على أفعال أخرى من نفس النوع بصورة عليه أو سببيه .

إن مبدأ (النفعي القاعدي) ليس مبدأ عليا ولكن مبدأ افتراسي وهو
يختص (بأفعال أخرى من نفس النوع فقط عندما يؤثر العمل على أفعال
أخرى) .

ولكن هذا الموقفثير قضية جديدة : وهى هل سيتبع الناس القاعدة الغير
ضرورية بالنسبة لما ينبغي عليا أن ننبه ؟ وهل ينبغي علينا أن نتصرف من
خلال عزلة ؟

ما نستهدفه بتقديم قاعدة مذهب المنفعة في شكايها العلى أو النسبى . ليس تأثير هذا الفعل على الأفعال الأخرى من نفس النوع ، ولكن تأثير إعتناق هذه القاعدة كمقاعدة عامة للسلوك . وهكذا لا يجب علينا الغش فى ضريبة الدخل ولا يجب علينا إدانة رجل يرى ، ولا يجب علينا السير على العشب الأخضر ، ولا يجب أن نسرف فى المياه أثناء وجود نفص بها ، ولا يجب علينا التملص من واجباتنا الانصاحية ، ليس بسبب أن مثل هذا الفعل سيتولد عنه نواتج سيئة فى حد ذاته (على الرغم من أنه قد يكون كذلك) ولكن بسبب أن هذه القاعدة التى تسمح وتتيح مثل هذا الفعل لن تكون قاعدة جيدة ، فنواتج إعتناقها ستكون نواتج سيئة أو أقل جودة من نواتج إعتناق قاعدة مختلفة .

ولقد نميل الآن إلى أن نسال . ألا يهمل ما يفعله الناس الآخرون مطلقا ؟ فنفترض أن هناك فردا ما آخر يحرق القاعدة ، فهل يجب على الالتزام بها كما لو كانت القاعدة صالحة ؟ وهل يجب على الإمتناع عن السير فوق العشب الأخضر حتى عندما يسير كل فرد آخر عليه ، ويتم إتلاف هذا العشب على أية حال ؟ أو لنفترض أننا ملتزم إلزاما تاما بالمواعيد ؟ وعند ما أتفق على ميعاد فى الساعة الثانية صباحا أكون هناك فى الثانية صباحا فى الموعد . ولكن أغلب الناس غير ملتزمين بمواعيدهم ، فهل يجب على الاستمرار فى أن أكون دقيقا فى مواعيدى على الرغم من أن معظم الناس غير دقيقين فى مواعيدهم ؟ (ولأنهم ليسوا كذلك فأغلب الناس الذين يصدرون مثل هذه الدعوات لا يحقون القدوم فى الميعاد) أو لنفترض أننا أحرص للغاية على كتابة عنوانى بالكامل على الأظرف بما فى ذلك رقم المنطقة البريدية وأجعل خط يدي يمكن قراءته وأجعل موقع الأسطر سليما ، فأننى أبذل هذا العناية حتى لا تضطر سائحات

اليريد أن تصبغ وقتاً ثانياً في محاولة حل رموز خط يدي أو حق في التضمين بالمكان الذي من المعروف أن يرسل الخطاب إليه ، ولكنني لمدرّك بأن أغلب الناس يهملون فيما يختص بتناوينهم ، فهم يكلفون سعاة البريد وقتاً إضافياً وطاقة ذهنية . وهكذا يضيفون القليل إلى فاتورة الضريبة كساعات أكثر للبريد اليريدى . الآن أعرف أنه لن يقوم أحد بكتابة العناوين على الأضرب بعناية من اللاحية العملية ، فلا يهم ما أقوم به ، فأنتك الذين تعرفون عاذر . وقد أنال أعجابهم بسب هذه العاية ، لكنهم قد يقررون أيضاً أنني أحمق وهذا لن يغير عاداتهم بأي حال من الأحوال . والسؤال هو هل يجب على أن أعنى هذه المسألة بنفس الأسلوب ؟ فالوقت الذي أبذل فيه قدراً من العاية لتوفير المشقة على السلطات اليريدية وقت مهمل ، أو لتفترض أنني أعيش في دولة لا يكاد أى فرد فيها يدفع ضريبة الدخل ، حيث يكون التملص من دفع ضريبة الدخل هي عادة وطنية أو مضيق للوقت (بصورة غير رسمية) . وفي الواقع لن ينتظر أن يقوم أحد بدفعها كاملة .

هل من الواجب على أن أكون شهيداً وأدفعها كاملة . وبناء على ذلك أحمل نفسي أعباء ضريبة الآخرين . على الرغم من حقيقة أن فعلى لن يقيم مثالا يحتذى به الآخرون . ولكن سيجعلهم يطلقون فقط كلمة « الأحمق » .

بالطبع ، في الحالات التي يكون فيها اعتقادى بالقيام بعمل صالح سوف ينجم عنه مثالا يحتذى به الآخرون فأننى أكون سعيداً حين أقوم بذلك ، ولكن ماذا عن هذه الحالات التي من الواضح فيها أن الآخرين لن يتبعوننى كمثل لهم ؟ فقد أذهب وأقاتل وقد أقدم حياتى بصورة عابثة ، ولكن هل يجب على أن أصل ذلك عند ما يكون من الواضح بصورة ظاهرة أن لن

يوجد أحد مطلقاً يتبع قاعدتي أو حتى يولي إهتماماً لما سأقوم به ؟

ليس هناك إتفاقا عاما ، حتى بين النعمين القاعديين ، فيما يختص بما يجب أن يفعله المرء في مثل هذه المواقف . وهنا نأخذ وجهة نظر أحد الكتاب ، لنفترض أنه يمكن تحاشي أحد الشرور فقط إذا قام عدد كبير من الناس بالمردول عن أفعال من نوع معين . « لو كان لدى ميرر بأن الآخرين لن يمتنعوا ، فأنتى لدى مرر بالتأكيد أن لا أمتنع أيضاً نظراً لأن ميررى الوحيد في الإقتناع هو الرغبة في تجنب تسبب نواتج شريرة لكن لو كانت تلك النواتج لا يمكن تحاشيها ، فأننى ليس لدى ميرر في عدم التدخل بنفسى ، فان كان المشب الأخضر لن ينمو بأى حال من الأحوال ، فلماذا يجب على القيام بكل هذه الدورة ؟ ليس من الخير أن أجادل فأننى لست بخولا أن أفعال الخطأ بسبب أن الآخرين قد يكون لهم الحق في ذلك . ولأننى لست أفعال الخطأ ، وليس لدى ميرر أخلاقي للتضحية ولا يهوزنى أى ميرر أو عذر لأن يصبح سلوكى خاطئاً فقط عند ما لا يكون هناك ميرر في الاعتقاد بأن الآخرين سيقومون القيام بالتضحية فلو كان لدى ميرر في الاعتقاد بأنهم سيقومون هذه التضحية ، عندئذ ، فأننى أعتقد بأن تضحيتى ستكون تضحية هاجية ، ومن ثم ، يخلق لدى ميرر ضد عمل هذه التضحية .

بالطبع ، لو كانت النتائج غير مرغوب فيها جداً وتضحيتى ضئيلة جداً لست متأكداً جداً بأن الآخرين سيقومون بهذه التضحية ، أعلى أن أخطر وأقوم بهذه التضحية ، حتى ولو ظهر بعد ذلك أن هذه التضحية دون جدوى ولكن خلاف ذلك ، فان العقل سيؤيد المسار المضاد (من كتاب كيرت باير « وجهة النظر الأخلاقية ») .

ولحسن استنتاج بابر ليس هو بيت القصيدة . فلتفرض أنني أخلفت بقاعدة فقط لأننى أعتقد أن الآخرين سقوهون بهذا العمل أيضاً (لما أعتقد قد يكون أو لا يكون صحيحاً) فاذن فالآخرين يحول لهم الحق أن يعدلوا مثلاً أعمل أنا بالضغط . فقد يحلون بقاعدة لأنهم يعتقدون أنني سأخل بها . وهكذا يحل بها كلانا ، ولكن من المؤكد أن هذه ليست هى الحالة المرغوب فيها لو كانت القاعدة قاعدة جيدة . وهناك إذن إحدى الإثباتات وهى : يتم التماس المنعزلى عند ما أخل بقاعدة فقط « إذا كنت أعظم » أن كل أو أغلب الناس سيخلون بها بأى حال من الأحوال . بغض النظر عما أقوم به أنا ، وعلى ضوء ذلك فإن الالتزام بهذه القاعدة لن يخدم ولن يؤدي غرضاً مفيداً ، وسيكون فى الواقع « إيماءة بدون فائدة » ولكننى نادراً ما أكون فى موقع يحبه لى أعرف ذلك ، ومائة ما أضطر إلى التصرف على أساس الاحتمالات . وأفضل ما أستطيع قوله مادة هو أنني أعتقد وبسبب وجيه بأن الناس الآخرين لن يقوموا بعمل ما أقوم به أنا وبذلك ما يزال واجبي ينطبق على الحالات الصعبة . ولأن أسباب الآخرين تبدو طيبة فى نظرهم ، أما مثل أسبابي ، فأنهم لن يكونوا مستعدين لاتناع القاعدة إعتقاداً منهم بأننى سأخرفها ، كما أعتقد أنا هذا الأمر تماماً بالنسبة لهم . وبالطبع ، والعكس صحيح ستولد نتائج سيئة من جراء ذلك .

« إن معرفتي بسلوك الآخرين هى إحدى الخصائص التى تعد رتبة الأعمال وآثارها ، تلك الآثار التى من واجبي أن أصحبها . ومع ذلك فعلى أن أقوم بأداء واجبي حتى ولو لم يقوم الآخرون بأداء واجباتهم » .

بمعنى آخر ، إن القاعدة القائلة « لو كنت تعتقد أن الآخرين لن يقوموا

بأداء x ، فإنك لست بحاجة إلى أداء x أيضا . « هي قاعدة سيئة لا يجب أدائها : فقد يخرق كل فرد قاعدة جيدة من خلال الاعتقاد أن الآخرين سيقومون بنفس العمل ، في حين أنه لو اعتقد كل فرد بأن الآخرين سوف يخرقون القاعدة ، ومع ذلك جسمسكون هم بها ، فيتولد عن ذلك نواتج صالحة نتيجة لهذا التحسك .

فهناك نوع من سلسلة رد العمل . فلنفترض أنني أعتقد أن آخرين سيخرقون قاعدة معينة ، ولذلك أقوم أنا بخرقها وأنت كذلك تعتقد أنني والآخرين سنخرق قاعدة جيدة معينة ، فبناء على ذلك تقوم أنت بخرقها (في حين أنك لم تكن لتفعل ذلك لو لم يطرأ هذا الاعتقاد في ذهنك) ينطبق نفس الشيء على كل فرد آخر . فالدائرة الكرى في الاعتقاد بأن الآخرين سيخرقون القاعدة تتسبب في أن يخرقها الآخرون أيضا .

تأفل هذه النقطة أيضا : إذا إشتملت تأملاتي فيها هو صائب عمله ، على ما إذا كان الآخرون سيفعلون نفس الشيء أم لا ، وهم من جانبيهم قد يساءلوا أيضا عما إذا كان الآخرون سيفعلون هذا الشيء أم لا . وبالنسبة لهم فإن هذا « الآخر » يشملني أنا . ولكي أحكم على الكيفية التي يتصرفون بها ، فينفي على أن أحكم على كيمية إعتقادهم بالصورة التي سأصرف أنا بها ، وهم بدورهم لابد أن يكون لديهم إعتقاد بشأن ما أعتقد أنهم يعتقدون فيه . ولكن كيف يكون لهم مثل هذا الإعتقاد الصادق بشأن ماهية إعتقادي ، عندما يتوقف إعتقادي بدوره على إعتقادهم ؟ فاعتقادهم ؟ يشمل إعتقادا بشأني ، ولكن إعتقادي لا يدخل أو لا إشتمل إعتقادي عن نفسي .

وهكذا ، عند تقريرك ، إذا كنت متحج بالقاعدة أم لا ، فلا يجب ردك

من اتباع هذه القاعدة من خلال الاعتقاد بأن الآخرين غالباً ما سيخونون بهذه القاعدة . « عندما يسأل النفعي نفسه بما سيقوم الآخرون غالباً بعمله إذا كانوا في نفس ظروفه ، فلا تساق لا يتطلب أنه سيفترض . أنهم سيحاولون نفس السؤال وسوف ترشدهم درجة تأكدهم بصدد الإجابة عليه . فالسؤال له هو : ماذا يجب على أي إنسان القيام به في عالم لا يعمل فيه البشر كما يحب عليهم أن يعملوا ؟

من ناحية أخرى ، لا يجب ردعنا عن اتباع القاعدة الجيدة من خلال الاعتقاد بأن الآخرين غالباً لن يتبعوا هذه القاعدة ، ولكن علينا أن نبحث عن أفضل القواعد التي نتبعها .

مذهب منفعة الاتجاه

في الختام ، قد نذكر وجهة نظر حديثة تعزز في مجموعها مذهب المنفعة القاعدي ، تلك النظرة التي تأخذ كنقطة بداية تلك الاتجاهات المحددة للأفعال ، وليس الأفعال التي نقوم بأدائها . وبموجب مذهب منفعة الاتجاه ، يجب علينا بذل قصارى جهدنا لفرس تلك الاتجاهات التي من المحتمل أن تولد أقصى مقدار من الخير ولقد تم التنويه إلى إحدى جوانب وجهة النظر هذه من قبل عدما كننا نقاش السؤال « لماذا يجب أن أكون أخلاقياً » .

فلو كان كل فرد مهتماً برؤايته وليس مهتماً مطلقاً برؤايته . الكائنات البشرية الأخرى . فمن المؤكد تماماً أنه سيوجد خير أقل في العالم أكثر مما لو كل شخص مالكا لتمامات حقيقي وإهتماماً بالآخرين . ولو وضع الناس قياً عالياً للتعاون ، وليس مجرد تنمية غايتهم ، ولكن أيضاً لأنهم يملكون إهتماماً مخلصاً للرؤاية

الإنسانية ، فسيوجد خير أكثر في العالم ، أكثر مما سينتج عنلو كانوا منشفلين
بصفة مستمرة في التنافس على سفك الدماء . وبالطبع ، فحقيق أن هناك بعض
الجوانب التي غالباً ما يبعث فيها الاتجاه النفسي رفاهية المجتمع . فمثلاً ، في المجتمع
الذي يشجع المنافسة ، إذا إمتنع مالك مصنع عن وضع آخر التحسينات في
العمل خشية أن يجمع منافسه مالا أكثر أو إذا انسحب متسابق من مسابقة
خشية أن يفوز ، وهكذا يمنع شخص ما آخر من الفوز ، فستوقوف التقدم
وستصبح الحياة سلسلة من الإحناءات والتراجعات ولكن حتى في هذه الجوانب
تكن هناك سعادة في كل مكان ، إذا أمكن لكل شخص أن يعجز بإنجازات
الآخرين إذا أستطاع أن يقول شخص بإخلاص « أتى مظهر إلى تسليمها
له ، أنه فاز على فيها ولكنها فكرة رائعة أنه فعل ذلك وأتني سعيد من أجله »
وإذا كان يمكنه أن ينشغل بصدق في معاونة الكائنات البشرية الأخرى ،
عندما تواجههم مآزق أو حاجات بدون أن يسرق أو يفش .

فالهدف ليس ببساطة أنه يجب على الناس مساعدة الآخرين من حق أو
من الإحساس بالواجب ، ولكنهم يجب أن يستمتعو بالقيام بهذا العمل .

فاذا نمي بداخل الناس اتجاه يسمح لهم بمعاونة الآخرين عن رغبة وتلقائية
تماما بدون حق أو ضيقية ، عندئذ ، سيكون هناك سعادة أكثر في العالم أكثر
من سعادتهم فاذا كنت أنا من نوع الشخص الذي يعاون الناس من خلال هذه
الروح ، فسوف ألاق إثابة أكثر مما لو كنت أستطيع معاومتهم ولكن أيضا
(وهذه هي النقطة الآن) سيجد الآخرون أن الحياة أكثر إثابة .

ونظراً لأنني يجب أن أنمي هذه الاتجاهات التي إذا تم إعتناقها بصفة عامة
سينتج عنها غاية السعادة ، فيجب على بوضوح أن أحاول تنمية هذا الاتجاه

تأمل البدائل الآتية : (١) إذا كنت مهتما بصورة جدية برعاية زملائى فى الإنسانية ، فانى لن أعتدى على حقوقهم وأقوم بعمل الأشياء التى تسمى اليهم فقط ، ولكنى لن أعتدى على حقوقهم أو أسبب إهانة لهم أيضا . وهذا الانجاء إذا تم ربطه مع الممارسة اللازمة لكاه ، سيكون أفضل ضمان وبالطبع ينطبق نفس الشيء على إتجاهاتهم .

على كل حال اننى لم أنسى هذا الاتجاه ذو الاهتمام المتبادل بصورة صادقة ولكنى أطيع فقط قواعد المجتمع لأننى مضطر إلى ذلك ، (فى المواجهة الظاهرة فقط) عندئذ سأكون شخصا أقل سعادة بكثير مما لو كان قد صادقت إشباع صادق من خلال إطاعتهم . وكذلك سيعمل الآخرون على ذلك ، ما داموا مدركين للاتجاه الظاهر فى العقل . فسأظل أنا فى العميق فى صراع بين أفعالى الظاهرية وبين مشاعرى الداخلية ، وهذا الصراع سوف يقلل سعادتى وسعادتهم أيضا وسوف أظل أنصرف على أساس إتجاهى الأنانى عندما أشرأب اننى يمكن أن أساير أمورى به حتى من خلال ردع الآخرين .

والأسوء من ذلك هو عدم مقدرتى لتقويم توافق خارجى . اننى لا أستطيع تقديم توافق ومن ثم أسمى وراء غاياتى على حساب الآخرين ، بحيث لا يكون لهم أى إعتبار عندى ، فيمكن أن أسمى اليهم أو أردعهم ، وعندئذ سوف أصيب المجتمع بضر أكبر . وغالبا ما سوف أسمى إلى نفسى أيضا ، لأننى لو أخلت بالقانون ، فلا بد لى أن أعيش فى حالة من عدم الأمان بالرغم من تظاهرى بعدم الاهتمام ، ولو غششت أو قمت بالاحتيال على الآخرين ، فانى بناء على ذلك ، أزيد من فرصتى حين أغش الآخرين وأحتال عليهم ، وهذا هو نفس علاقتهم معى ، ولكن ينطبق هذا أيضا على مسار علاقتى بهم ، وسيكون

هناك عندئذ ، مجتمع تردد فيه عمليات المكرو والمداوع والدهاء ويقل فيها التعاطف في الواقع ، فان غرس مثل هذا الاتجاه الذى يحس ويتعاطف فيه الناس جميعا يزيد من العرص ، ليس فقط فرص الرفاهية المتبادلة ، بل أيضا في الظروف القصوى للحياة ذاتها التى يتوقف على أساسها رفاهية الآخرين . عندما ينبغي على المسره تقديم حياته ليتمكن الآخرين من العيش (مثلا فعل مكتشف القطب الجنوبي) فهناك فرصة أخرى للبقاء في جماعة تمتلك مثل هذه الاتجاهات . فلو كنت أحد ثلاثة أشخاص ، أحدهم يجب أن يموت من أجل إنقاذ الاثنين الآخرين ، فمرصتك في العيش أفضل إذا كان الآخرون غير أنا نين لأنهما لو كانا كذلك فيحتمل أن يدمرا حياتك كي يستطيعا العيش ، في حين إذا كان كلاهما مهتما إهتماما صادقا ببقائك وكذلك بقاءهما ، عندئذ فلن يقتلاناك ليقيا ، حتى لو ماتا ، فوثما لن يكون خسارة كلية لهما ، لأنهما مازالا يقيسان على حياتنا . ونفس الشيء يصدق عليك ، فلو كنت أقت الذى ينبغي أن يموت فانك لن تحاول قتل الآخرين للحصول على بقاءك ، ولو كان لابد من موتك ، فيمكن فعل ذلك بأثران كبير بدون بأس أو إحباط كاملين إذا كانت حياة الآخرين ذات قيمة بالعسبة لك .

« ولكن » قد تسأل هناك تناقض هنا مائل للتناقض الموجود في مذهب الالذة ؟ فلو كان السبب الوحيد الذى تنمي من أجله إهتمام الإهتمام بالآخرين هو انكى تحصل على حياة أفضل لنفسك ، ألا تعتبر أنا نيا ؟ ولكن تذكر بأن الإنجاسات هي دوماً أشياء نسبية ، فليست من ذلك النوع الذى يمكن أن نفضيئه أو نطفيه على حسب ما تتطلبه المناسبة . فبمجرد أن يكون لديك إهتمام الإهتمام نحو الآخرين . فلن تكون أنا نيا بعد ذلك ، على الأقل بالمعنى الذى يهتم فيه للشخص برفايته فقط ، بحيث لا يكون لديه أى إهتمام بالآخرين فالدافع الأول

لديك في أن تصبح شخصا من نوع مختلف ، كان من الممكن أن يكون دافعا
أنا نيا ، ولكن لا يمكن وصفك بالأنانية بعد أن تكون قد نمت تماما إتجاه
التعاطف والاهتمام الانساني ، وبعد أن أصبحت شخصا من النوع الذي يهتم
بصورة صادقة بالآخرين ، فلن تحقد على أحد . ولن يمزقك الحقد والحسد ،
فلقد كنت أنا نيا قبل أن تغرس الإتجاه الجديد (سبب أي دافع مهما كان نوعه)
واكتك لم تعد ذلك الشخص الأناني .

« ولكن كيف لنا أن ننمي مثل هذه الإتجاهات ؟ » ليس من خلال
إجلاء قرص مثلا ، فن المؤكد أننا لانستطيع إجلاء قرص التعاطف نظراً
لعدم وجود مثل هذا القرص .

ولكن بعد مرور فترة من الزمن ، يمكننا تنمية مادة مشاركة الآخرين
خبراتهم والسعادة لتجاربهم ، فلسنا مضطرين لأن نقتل سعادتنا دائما متوقفة
على شقاء الآخرين ، أو على ذلك النوع الذي يفترج بانجازاته بعد أن يكون قد
زرع الميدان بجثث منافسيه فنحن لسنا مجبرين على أن نعيش في غابة . ولكن
العملية صعبة وتدرجية ونعترف بأنه من الصعب تطويرها لدرجة عالية .

وكما قال أرسطو ، بإمكان الانسان أن يصبح فاضلا فقط إذا ما انشغل
بنشاط فاضل ، فنحن في البداية نقوم بهذا العمل ظاهريا بدون الإرادة الداخلية
ولكن فيما بعد ، من خلال غرسنا للعادة «تصبح الطبيعة الثانية تدريجيا طبيعة
أولى» ونجد أنفسنا نستمتع بما قمنا بأدائه بصورة ميكانيكية (نعمل السباحة
ليس متعة في بدايته . ولكن عندما ننمي القدرة على السباحة في الماء ، نبدأ في
الاستمتاع بها تدريجياً) .

وتجيب أنت بدون إقتناع « يمكنني فهم كيفية حدوث أفضل النتائج ،

لك والمجتمع ، إذا قت جنمية تعاطف صادق في مجتمع قام فيه الآخرون بهذا العمل من قبل . ولكن ماذا لو كان الآخرون يهتمون بأنفسهم ولا يحققون أى إشباع من نجاحك ؟ ألا تكون حينئذ شاه بين عصبة من الذئاب ؟

ومن المسلم به أن الأشياء تصبح أكثر صعوبة إذا لم يملك أى شخص آخر التعاطف الإنسانى الذى تملكه أنت ، فسوف تضطر الى « لعبه الخطر معهم » ، ومع ذلك نظل محفظا باهتمامك برغائهم . ولكن ما زال من مصلحتك ومصلحة المجتمع بصفة عامة أن تنمى اتجاهك وتحفظ به حتى تحت ضغط هذه الظروف الصعبة . حتى لو كان بإمكانك بث التعاطف فى قلة آخرين ، مثل يثفى أطفالك فانك بذلك سترى من مقدار السعادة فى العالم من خلال هذا القدر الضئيل . ولو شب أطفالك يمتلكون هذا التعاطف ، عندئذ سيكون هناك شخص واحد على الأقل يمكنك الوثوق به ... شخص واحد يمكنك الاعتماد عليه عندما تقع فى مأزق أو حاجة . شخص واحد يمكنك مشاركته أفراحك ومتاعبك معه بدون خوف أو حسد أو انتقام . ونتيجة لهذه السلسلة من الخيرات المنتشرة سترى السعادة فى العالم . يمكنك غرس مثل هذا الاتجاه وسيكون هناك خيرة مقابلة ينم . وإذا بدأ هذا الاتجاه بصورة سليمة فسينتشر وكلما ازداد انتشاره ، كلما كان ذلك أفضل للمجتمع ولك . فمن الناحية المثالية ، ستجد صورة مجتمع لا يسوده عاراض المصالح لأن صالح الآخرين سيكون أيضا صالحك بسبب طبيعة اتجاهاتك نفسها .

ثامنا
علم الأخلاق السياسي

علم الأخلاق السياسى

دعنا نفترض ذلك الكائن البشرى الوحيد الموجود على ظهر الأرض وأنتك تبتش مثل روبسون كروزو على جزيرة صحرافية فلا بد أن تكون لديك مشكلات كثيرة ، فكيف تحيا بمفردك وكيف تجد الطعام والمأوى وكيف ترفه عن نفسك وكيف تعتنى بنفسك عندما يهيبك المرض ههالاشك فيه أنك ستبدأ كأنسان مبتدىء تشبع رغباتك ولكن كلما إزدادت حياتك إستقرارا فستبعد عن الذات اللحظية لكى تمنع وقوع كوارث فى المستقبل . وبما أنه لا يوجد غيرك فلن تكون لديك مشكلات أخلاقية .

١ - مشكلة السلطة

ولكن هناك أناس كثيرون فى العالم القليل جداً منهم يعيشون بمفردهم على جزر ولهذا السبب يجب إيجاد بعض الوسائل لهم كى يسايروا الناس الآخرين فلو لم تتعارض مصالح الناس مطلقا ، لما كانت هناك ثمة مشكلة ولكن مصالحهم تتعارض بصورة متطرفة فكثير من الناس يريدون نفس الشيء الذى لا يسكون متاحا إلا للأقلية منهم وهناك بعض الأشياء لا يريدوها أحد تقريبا مثل جمع القمامة ، ولكن يضطر البعض إلى القيام بهذا العمل .

وغالبا ما تتعارض وسائل بعض الناس مع مصالح ووسائل ناس آخرين . وبالطبع ، يمكن لكل شخص أن يحاول أن يعيش فى حالة من العزلة الكاملة ويتصرف كما لو كان لا يوجد أناس آخرون لكن العزلة صعبة للغاية نظرا لأن الناس الذين يعيشون على الأرض كثيرون للغاية وليس هناك مكان يكفى

أن يصحول كل فرد باحثاً عن السعادة بدون الاشتراك مع شخص آخر ، بالإضافة إلى أن العزلة غير سارة ، نظر لأن أغلب الناس لا يمكن أن يعيشوا بمفردهم فهم يرغبون في صحة الآخرين وعلاوة على ذلك يرغبون في إستمرار العلاقات التي تتطلب على الأقل الإتصال بين الجنسين بشكل يتمتع فيه أن يعيش فرد ما في إنزال كامل كما كان ذلك متاحاً في البدايات الأولى للجنس البشرى. حيث كان في إمكان كل صياد أن تكون لديه منطقة بذاتها لا يمكن أن يعتدى عليها الآخرون وكلما كان هناك إتصال أقل بين الصيادين كلما كان ذلك أفضل، وكلما كانت المشكلات بينهم نادرة لامتحدث إلا في حالة تعدى أحد الصيادين على منطقة الآخر .

وفي حالة عدم وجود قانون أو دستور يعيش الناس وفق « قانون الغاب » وفي مثل هذا الموقف سيعيش الناس بالقوة والاحتياط فإذا وجد شخص أن من صالحه أن يقتل شخص آخر أو أن يسرق محموله أو مواشيه فلن يكون هناك قانون يحمي الجانب المعتدى عليه . وسوف يحاول كل شخص أن يكتسب أقصى ما في وسعه لنفسه ، وسوف يقوم بعمل ما يعتقد أنه يمكن أن يعمل عليه بدون أن يرهب شيئاً ، وأن يكون متوحشاً بحيث يمكن من قتل مهاجميه . وأن يكون لديه دهاء كبير يفوق دهايمهم كي يخطط على نحو أعظم من تخطيطاتهم جميعاً وهذا الموقف هو ما يطلق عليه الفيلسوف الإنجليزي « توماس هوبز » (*) بحالة الطبيعة قد يبدو حال الطبيعة في الوهلة الأولى على

(*) انسمت فلسفة هوبز بالطابع المادي الميكانيكي ، فأنعكس ذلك الطابع على مذهبه السياسي ونظريته الأخلاقية، وكانت الهندسة هو إلهه، شدة إلهها =

أنه جذاب جداً ، فلن يكون هناك قانون يكبح أفعالك ، ولن يكون هناك خطر من الشرطة أو الحاكم ويطلق لك العنان في عمليات الساب التي ترتكبها

==منهجها الدقيق، الذي يعتمد على فكرة النسق الاستنباطي 'Deductive System' ذلك النسق الذي يبدأ بمجموعة من التعريفات والمسلمات يستنبط منها العقل كل قضايه ونظرياته بحيث يمكن رد كل نظرية إلى سوابقها من النظريات أو التعريفات أو المسلمات ، وبحيث يعتمد اللاحق فيها تماماً على السابق دون أدنى خروج عن محتويات النسق . ولقد بلغت درجة إعجاب هوبز بفكرة النسق الاستنباطي حدا جملة « يعتقد أنه في الإمكان حل كل المشكلات عن طريق المنهج الهندسي الاستنباطي » .

ولقد اتبع هوبز هذا المنهج الاستنباطي في كتابه « التنين » أعظم كتبه بوجه عام ، وأهمها بالنسبة إلى مذهبه السياسي على وجه خاص . فعلى غرار النسق الاستنباطي أقام هوبز كتابه التنين ، فقسمه إلى قسمين : الأول عبارة عن مجموعة من التعريفات والبداهيات تحدد بكل دقة كل التصورات التي سيتعرض لها . والثاني عبارة عن سلسلة من الاستنباطات المترابطة والمتوافقة تحمل القارئ مباشرة على الوصول إلى النتائج التي يتوحيها هوبز . وهو في سبيل إقامة نظرياته السياسية على هذا النحو الاستنباطي لم يحفل كثيراً بأحكام الفلاسفة ، ولا بمسار التاريخ الإنساني .

لقد كانت فلسفة هوبز مشروعا لإدماج علم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية الدقيقة، فالمعرفة في شق أجزائها كل واحد متكامل ولهذا جاءت فلسفته تركيبية بحيث تتضمن ثلاثة أجزاء : أولها يتعلق بالجسم من حيث قواه وطبيعته وحر كته، وثانيها يتعلق بالمادية السيكلوجية المميزة للكائنات البشرية، أما ==

ولن يكون هناك شيء يمنعك من أي شيء قد يجتنب إليه خيالك . ولكن
حركته في أن تعقل ما يحلو لك ليست جذابة تماما ، فان حريتك في قتل

= ثالثها وآخرها فيتمتع بالجسم الصناعي الذي تدعوه باسم المجتمع أو الدولة .
ولقد ذهب هوبز إلى أن الحركة هي الحقيقة المتفاعلة تماما في الطبيعة ، فإذا
ما انتقلنا إلى الإنسان لوجدنا أن سلوكه بما فيه الإحساس والشعور والفكر
ما هو إلا أسلوب من الحركة ، حيث تنجم عن الدماغ حركة توجه العضو
الذي يأمره الدماغ بالتحرك إلى سلوك معين متوافق مع مثير خارجي والحاكم
بالنسبة لرعاياه هو كركر الدماغ بالنسبة للإنسان هو الذي يضع القوانين ،
ويوجه رعاياه ، ويصرهم بما يحقق لهم سلامهم وأمنهم .

ومعنى هذا أن السياسة تركز على علم النفس كما تأخذ في اعتبارها العلوم
الطبيعية الدقيقة . فالسياسة تركز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس
هو حدوث توافق بين أعضاء الإنسان ، تخضع فيه هذه الأعضاء لمركز أو
لمسيطر أعلى يحقق لها هذا التوافق وهو العقل ، كما أن هدف السياسة هو
حدوث نوع من التوافق بين أفراد المجتمع ، يخضع فيه هؤلاء
للحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلامهم . كما أن السياسة ترتبط بالعلوم الطبيعية
من حيث أن هذه الأخيرة تتحدث عن مفهومات مثل المادة والقوة والحركة ،
وقد استعار هوبز هذه المفاهيم وأدخلها في مذهبه السياسي كما سيتضح ذلك
فيما بعد .

لم يهتم هوبز وهو بصور حال الطبيعة الأولى للإنسان The state of nature
أن يبين مجربات الأمور التاريخية .. لقد ركز فقط على الاستنباط العقلي الذي
أخذ فكرته من الهندسة الاقليدية . ومن ثم توصل إلى الدولة المتحضرة عن =

الآخرين دون وجود ردع من القانون سيقابلها حرية للآخرين في تهاك
بنفس الأسلوب . نعم أنك مادت أقوى وأكثر مهارة من الآخرين ، فإن هذا

== عن طريق الاستنباط من حياة الإنسان الأولى وأفعاله و الأفعال الانسانية
تشير إلى قوة ديناميكية دائمة من الرغبة التي لا تتوقف إلا عند الموت «
ويستنتج هوبز من تعريف القوة أن كل فرد يجاهد في تحقيق رغبته، وأن
هذه الرغبات تختلف من فرد لآخر طبقا للتكوين البدني ، والمستوى الثقافي
والخبرة . ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم،
ولكن المساواة لا تكون تامة ، حيث أن الأقوياء بدنسا ، والأذكياء عقلا
يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات والامتيازات ، بينما لا يبقى للضعفاء
وقليل الحيلة والذكاء إلا القليل . وهنا ينتقد هوبز العقيدة القديمة القائلة بأن
الناس في حال الطبيعة امتازوا بالمساواة ، أو أن كل إنسان كان مساويا
كل إنسان آخر .

ولقد تهيجت حالة الضال تلك في سبيل البقاء، والحفاظ على الذات، وتحقيق
الرغبات المتفاوتة للأفراد عن منابع ثلاث رئيسية هي :-

١ - المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر في سبيل
تحقيق الرغبات .

٢ - الخوف الدائم ، والإحساس المستمر بالخطر ، والريبة والشك ، مما
يتفوق الإنسان قوة أو ذكاء .

٣ - اشتهاؤ الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إهجاب الآخرين به
كشخص أعظم تهوقا ومجدا .

يقول هوبز و لقد كانت العلاقات في حال الطبيعة بين كل إنسان وكل ==

قد يلائمك تماماً . ولكن في اللحظة التي ينهض فيها من هو أقوى أو أذكى منك ، أو يجمع ضدك عدد من الضملاء فإن مصيرك سيكون الفناء .

== إنسان آخر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد . وأن هذا يؤدي حتماً إلى حالة حرب الجميع ضد الجميع Awar of all-against all مادام كل إنسان عدو كل إنسان آخر ، لا يبقى إلا مصلحته الخاصة و ، نعمته الشخصية وحسب . ولقد امتازت حياة الإنسان أيضا في تلك الحال الطبيعية بأنها كانت « منعزلة » و فقيرة ، وقذرة ، ووحشية ، وقصيرة » ، فأصبح الإنسان ذئب الإنسان . يقول راب « في حالة العطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسي ، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته ، ويتجه نحو تحقيق لذاته على نحو أناني ، لكي يبقى مالا ومجدا ، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذي نعرفه ، ولم تكن ثمة قيم أو مثل . لقد كان كل إنسان يعطى نفسه الحق كل الحق في الحصول على ما يفي ، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع ، والنتيجة التي لا يمكن محاشيها هي حالة حرب الجميع ضد الجميع ، ولم يكن أمام الإنسان إلا أن يجارب باستمرار أو يمكث خائفا من هجوم الآخرين عليه .

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التي كان عليها الإنسان الأول الخصائص التالية :

- ١ - لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ ، لقد كان الانسان مدفوعا برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه ، ولم يكن في الامكان أن تقيس بمقيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقية ، لأن ذلك المقيار لم يكن قد وجد بعد .
- ٢ - لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم ، لما دام القانون لم يوجد بعد ، فلا يمكن أن توجد العدالة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ==

ففي حالة الطبيعة لا يشعر المرء بأي مسئولية نحو الآخرين ، ولكن ليس لدى أي فرد حقوق أيضاً فيدعى أن يكون هو قانون نفسه وهو شرطة نفسه

== ليست العدالة وليس الظلم من قدرات الانسان وملكانه مثل الاحساس والافعال ، ومن ثم فليس ثمة عدالة طبيعية توجد في الفرد . وإنما توجد العدالة متى ارتبط الانسان بالآخرين عن طريق الدولة المشرعة للقانون .

٣ - لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فردا واحدا . لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات ، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحفظ بها .

لقد تميزت علاقات الانسان بالانسان بالريبة والشك وتوقع الحرب في كل وقت . يقول هوبز « حينما يقوم الانسان برحلة ، يقوم بتسليح نفسه ، ويطلب حسن المعاشاة ، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب ، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه . أنظر كيف يكون رأيه في الانسان الآخر حينما يوصد أبوابه وأنظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه . ألا يشهد هذا على اتهام الانسانية بالأفعال ، تماما كما اتهمتها أنا بالكلمات » .

هكذا صور هوبز حال الطبيعة الأولى ، وهكذا رسم صورة الانسان الأول .. لقد كانت حال الطبيعة حال طمع وأناية وحرب ، وكان الانسان منع كل الشرور والآثام ... كان يصوب سلاحه باستمرار تجاه الآخرين ، وكانت عيونهم لا تهارق مراقبة الآخرين ، وكان قلبه مفعما بالخوف والشك والريبة . وباختصار لقد كان ذئبا يعيش في جماعة من الذئاب .

ميز هوبز بين الحقوق الطبيعية natural Rights وبين القانون الطبيعي ==

وينبغي أن يكون بقطاً دائماً ضد الأفعال المدمرة التي قد يحدثها به الآخرون
فليس هناك واجبات وليس هناك حقوق أيضاً .

== natural Law ، فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التي
يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود ، وهو غير مقيد بقيود
خارجية بينما يشير القانون الطبيعي إلى ما هو أعمق من تلك الحرية ، إذ أنه يشير
إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتي تعوق أي فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء .
هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يصح الإنسان بواسطة الحقوق
الطبيعية إلى إرضاء رغباته ونزواته أيما كانت ، فإنه يكون مضطراً بواسطة
القانون الطبيعي أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمته وسعادته إن الحقوق
الطبيعية المتساوية بين أفراد الإنسان لا بد وأن تنتهي بحالة الحرب ، أما
القانون الطبيعي فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل لكي يجعل حياة الإنسان
آمنة مطمئة .

ولقد نتج من هذا التصور الذي أتى به هوبز عن القانون الطبيعي ما يلي :-

١ - إن القانون الطبيعي ، ما دام يطلب تحقيق الأمن ، فإنه يصحاشي حالة
الحرب الطبيعية بين بني الإنسان .

٢ - ولكي يتم هذا يجب أن يحدد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية
المنوحة له عن طريق الحقوق الطبيعية . ويتم هذا عن طريق إتهاق الجميع
مع الجميع .

٣ - يجب أن ينفذ البشر ما تعاهدوا وأتفقوا عليه .

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال الطبيعي وأدركوا أن الحرب
أسوأ الشرور ، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة ، وتعاهدوا ==

و نظراً للافتقار إلى السلطة المركزية التي تضمن تأمين الحياة، فهناك مخاطرة
وعدم أمان مستمر. وتلك الحياة هي على حد قول هوبز حياة «قدرة حيوانية
وقهصيرة» .

== عل. أن يجعلوا السلطان الاجتماعى كله بيد رجل واحد يملك جميع الحقوق،
ولا يترتب عليه إلا واجب واحد هو صيانة الأمن . وبذلك غدت الحياة في
المجتمع خيراً ، على الرغم من أن الانسان يحسر فيها إستقلاله، ولكنه يكسب
لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال، يكسب الأمن والطمأنينة، والأمن خير
لأنه يتقدنا من يؤس حال الطبيعة، حال الحرب، وبتقلنا إلى حال السلام والنظام
وهكذا يقوم المجتمع ، وتقوم الدولة .

إن الدولة تأتي إلى الوجود بطريقتين: الأولى بواسطة المؤسسات التي يصعد
بواسطة الناس من تلقاء ذاتهم . والثاني بواسطة حق التملك ، حينما يكون
الباعث للوحدة آتياً من قوة عظيمة تمثل في بعض الأفراد الذين يهددون
بتدمير المجتمع وكل من هذين الطريقين يحملان في صميمهما معنى التعاقد ، على
الرغم من أن التجمع بواسطة المؤسسات يمثل العقد الاجتماعى الحقيقى .

والدولة كالفرد تبغى الأمن والطمأنينة ، وتنأى عن الحرب ، ولسكن
الباعث الاجتماعى الذى اعتبره الفلاسفة الآخرون على أنه العلة الأولى للدولة
ليس هو الباعث الأروحد ، ذلك أن العقل يرى أن البساعت الاجتماعى يرتبط
برغبة حفظ البقاء ، كما أنه يرى أيضاً أن القوة العظمى تحمى كل فرد من أفراد
المجتمع ، وتمنحه الأمن والسلام . هذه القوة العظمى التي تمثل عنصر السيادة في
المجتمع تنشأ عن طريق تخلى كل الأفراد لها عن إرادتهم وعن حقوقهم .

يقول هوبز «إننا نقر أن قيام الدولة يتم حين توافق وتماقد الأغلبية، أو==

وبما يجعل الأمور أكثر سوءاً هو أن كل شخص في حالة الطبيعة يعلم أن الآخرين يملكون حرية غير محدودة في الاستغلال وهذا هو سبب معاملتهم

== كل فرد مع كل فرد آخر، على أن يتنازلا عن حقوقهم لشخص يمثلهم أولهية، في مقابل منحهم السلام والحماية . وها هنا يقول كل فرد لكل فرد آخر « لقد أعطيت السلطة، وتنازلت عن حق في حكم نفسي إلى ذلك الشخص أو تلك الهية . على شريطة أن تعطيني أنت نفس الحق الذي يخصك ، والسلطة في كل فعل يقوم به » .

وإذا ما تنازل كل فرد عن سلطته ، وعن حقه في حكم ذاته ، إلى ذلك الشخص الذي أختاره لكي يمثلهم جميعاً ، تكونت الوحدة الحقيقية أو الدولة ، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل إرادات الأفراد ، أو تنصهر فيها الإرادات والقوى المختلفة في إرادة واحدة وقوى عظمى واحدة هي إرادة وقوة الحاكم . يقول رايت « لما كان الإنسان يفتقر الأمن والسلام ، وينزع إلى الهروب من الخوف والبؤس . فإنه نتج عن هذا أن كون الناس تنظيمياً يقوم على الاتفاق بينهم ، بأن يخلوا عن إراداتهم وحقوقهم لإرادة الحاكم » .

هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة إلى فكرة العقد الاجتماعي Social contract ، التي يمكن تلخيصها بالقول بوجود إتفاق تواضع عليه الناس بتركيز السلطة في يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب للخروج بذلك من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدني المنظم ويعصف هوبز بالعقد الاجتماعي بأنه تعاهد واتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخصمون لحاكم وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحدها قيود ، إذ أن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعي عما كان لهم من حريات وحقوق ==

بالمثل حتى لو لم تسكن لديك الرغبة في قتل جارك فستجد نفسك مضطراً لقتله وإلا فسوف يقتلك هو . بالطبع قد تكون لديه نفس الفكرة عنك ، ولذلك

== في حال الطبيعة ، وهو تنازل لا يمكن أن يتصوره إلا كاملاً وغير مشروط ، وإلا أتبع للعوضي الفطرية أن تعود من جديد . ومعنى هذا أن الانسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم ، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الناس بشئ . لأنه لم يكن طرفاً في العقد اللهم إلا توفير الأمن لهم . وبما أن الحاكم لم يكن طرفاً في العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته ، بل أنه أحفظ بها ، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء .

وليس لدى الانسان إلا أن يختار بين السلطة المطلقة وبين العوضي الكاملة . ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملاً معتزلاً به ومن ثم توجد الدولة ، أو لا يعتز به ومن ثم توجد العوضي .

ولهذا العقد الاجتماعي الملامح الآتية :

١ - أن المشتركين في هذا العقد هم الافراد ، وليست الجماعات من أى نوع ، وليس الناس بالمعنى العام الفامض ، وليست أية سيادة كائنة ما كانت .. إن الافراد - وهم متساوون في الحقوق الطبيعية - يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة ، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أولاً تكون مشتركة في هذا التعاقد .

٢ - يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الاغلبية التي عينت السلطة يكون مادة رئيسية في ذلك العقد ، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة الاقلية ، بل للحاكم كامل السلطة في القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هذا أدنى مسحة لاشريعة .

==

سيحاول قتلك فقد لا يرغب كلاكما قتل الآخر ، ولكن كلاكما يحاول قتل الآخر لئيمح قتله فقط على يد الآخر وهكذا فحالة الطبيعة أسوأ مما لو كانت خلاف ذلك نظراً لأن كل جانب يتوقع من الآخر سلوكاً مدمراً .

== ٣ - إن غاية التعاقد بين وهو تحقيق الأمن الداخلي ، ومقاومة الخطر الخارجي مادة رئيسية من مواد العقد ، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الاساسي في الوجود الدائم للدولة .

ويرى هوبز « أن الدولة التي تأتي عن طريق حق التملك لا تختلف عن تلك التي تأتي عن طريق المؤسسات ، فهي يقومان معاً على عامل الخوف ، ولكن الخوف في الاولى يكون خوف الجميع من قوة الشخص الحاكم ، بينما يكون في الثانية خوف الجميع من بعضهم البعض » . كما أن علاقة السيادة برماها واحدة في النوعين .

يقول Maxey معقبا على فكرة العقد الاجتماعي . « إن المجتمع السياسي تنظيم يقوم على فكرة العقد الاجتماعي ، الذي يضطر الناس إلى الموافقة عليه لكي يهربوا من حالة الحرب والبؤس ، والحاكم ليس مشتركا في هذا العقد ، ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التي تجبر للشركون في انعقد على تحقيق مواده ... وتمنع الافراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية » .

ولقد استعرض هوبز بعد ذلك تصوره لمفهوم السيادة ولمفهوم الحرية في ضوء نظريته عن حال الطبيعة وما ينتج عنها من قيام العقد الاجتماعي ، فيقرر أن المقصود بالسيادة Sovereignty ذلك القسرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تملك سلطة الإرادة التي تنازلت عنها الأغلبية له أولها في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة . وينتج عن هذا ما يلي : -

ويبدو واضحاً عدم إمكان إستمرار الحياة في حالة الطبيعة تلك فعني
لو كنت أناثياً أخلاقياً فمن الأفضل لك أن تعيش بقواعد ستقيد سلوكك

== ١ - كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل ، أيا
ما كان من قيمة هذا الفعل . ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقاً مع
إرادة الله ، فانه يكون غير عادل إذا خرج على السيادة .

٢ - ولما كان العقد الإجتماعي بمثابة إتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه هذه
عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة فان العنصر الآخر لكونه غير مشترك في
ذلك العقد ، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي . ومن ثم فينتج أن عنصر
السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل ، لأن اللادل هنا يرتبط بخرق الاتفاق
أو العقد وهو لم يشترك فيه .

٣ - إن الأقلية التي لم توافق على إنتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع
للأغلبية ، وإلا فمن العدل إقطة الحرب عليها ، لأنها بعدم موافقتها تكون عتسفة
بحقوقها الطبيعية التي تبيح حرب الجميع .

ومن ثم فان السيادة تكون مطلقة ، ولا يجوز الاعتراض عليها ، أو سحب
الثقة منها ، أو عدم إطاعتها من قبل أي فرد ، وهي تدعم ذاتها بقوة رهيبة ،
وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن
والابتعاد عن ضرور الحالة الطبيعية ويمكن حصر الوظائف النوعية التي تستطيع
أن تعمل السيادة بها إلى أهدافها فيما يلي : -

١ - ممارسة الحكم إجتداء من نظريات ومذاهب فكرية .

٢ - تأمين ممتلكات الأفراد ، وحفظهم من إغتصاب الآخرين .

== ٣ - الفصل بين المنازعات بواسطة القضاء .

وتقيد حرية الآخرين أيضاً . لو كانت هناك هيئة هي الدولة ، تسن القوانين وتلزم الناس بها وتمنك من القتل والسرقة وخلاف ذلك من أحوال تؤدي إلى

== ٤ - إعلان الحرب والسلم مع الدول الأخرى .

٥ - ممارسة السلطة في كل ما يتعلق بالدولة من إقتصاد وثقافة وتشريع وشرف ومنع المكافآت .

أما الحرية Liberty فهي تعنى غياب المعوقات الخارجية التي تعوق الحركة وفي نطاق الدائرة الانسانية تعنى الحرية غياب المعوقات التي تعوق الفعل الإنساني الصادر عن الإرادة ، ولكن الانسان بخلية طوعية عن إرادته للقوة العظمى أو السيادة فان حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التي وضعتها تلك السيادة . الحرية الفردية اذن ترتبط بالقانون من ناحية ، ومن ثم يحمق هذا القانون الحرية التلقائية الطبيعية التي ترجع بالانسان إلى عصر الغاب ، ويسمح فقط بحرية متحصرة ، تنأى عن الفوضى ، وتلزم بقواعد المجتمع ، وقوانين السيادة . كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الانسان في العقد الاجتماعي بكل مواده ونصوصه .

أما حرية السيادة فهي مطلقة لا محدودة ، لا ترتبط بالقانون ولا بعقد العقد الاجتماعي ، لأن السادة لم تكن طرفا في هذا الاتفاق أو العقد .

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الاجتماعي ونصوص القانون ، ومارس حريته الطبيعية ، وأنزاعا عدم إطاعة السيادة ، والإعتراض على كل فعل وأمر ، إنقلب المجتمع حينئذ من حال التقدم والتحضّر إلى حال الطبيعة الأولى بكل ما فيها من يؤس وعزلة وحرب ، وانتهت العدالة فيه ، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين .

==

قلق الآخرين فسيغنى هذا الإلزام فقدان الحرية التلقائية لك وسيدو لك حينئذ أن حمايتك من إعتداءات الآخرين لها قيمة أو تدرك أن الفيرام بفعل ضدهم

== سعادة الفرد إذن وأمنه وطمانيته مستمدة من الدولة ومن السيادة .
وأبدا ما كان من أمر السيادة فإن خطرهما أقل مما لو إنتهت وتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى ، وإذا تحول المجتمع إلى حالة من الفوضى ، بسبب ممارسة الأفراد للحرية التلقائية الطبيعية ، تعذر على السيادة أن تفي بمتطلباتها ، وتعذر عليها حماية الأفراد ، الغاية النهائية من العقد الإجتماعى ، ومن ثم يتوقف خضوع الأفراد للسيادة » .

ومفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظرياته عن الحكومة وعن القانون Government ، وهوبز لم يميز على الإطلاق بين السيادة وبين الحكومة كما فعل بودان ، ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التي ترتبط بالوجود السياسى برمته إنما ترجع إلى السيادة وتكن فيها .

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هي ، الموناركية حينما تتركز السلطة فى يد فرد واحد ، والأرستقراطية حينما تتركز السلطة فى يدهيئة حاكمة ، والديمقراطية حينما تكون السلطة فى يد الأغلبية . وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة ، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط تماما كما ذهب إلى ذلك بودان ، أما الطغیان والأوليغاركية والفوضى فليست أشكالا ، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبيل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود فى الدولة فيسمون الموناركية طغياناً ، ويسمون الارستقراطية أوليغاركية ، ويسمون الديمقراطية فوضى . يقول هوبز « إن الذين أضيقوا من الموناركية Monarchy يسمونها طغياناً Tyranny ، وأولئك الذين أضيقهم ==

ستعاقب عليه .. إن حريك أصبحت الآن محدودة ولكنها تمكنتك من أن تعبر عن نفسك في إطار الأمن والعلمانية والأمان ، نعم لقد كانت حالة الطبيعة

Aristocracy يسمونها أوليغاركية **Oligarchy** ، أولئك الذين أساءت

إليهم الديمقراطية **Democracy** يسمونها فوضى **Anarchy** .

وفي كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القو: المطلقة ، وسائر الصفات المتعلقة بها في عنصر السيادة . ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم في مدى كفاءة هذا أو ذاك في تحقيق السلم والأمن . ولقد غلب هوبز الشكل الموناركي على الشكلين الآخرين ، وذلك لأنه رأى أن الإنسان بطبيعته أناني ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه ، فإذا كان الحكم في يد هيئة كثرت الشرور لأن هذه الهيئة تمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا ، وإذا كان في يد الأغلبية إزادات الشرور أكثر فأكثر ، أما الشكل الموناركي فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحد . يقول **Maxey** « لقد جذب هوبز الشكل الموناركي ، لأنه أكبر وحدة ونشاطاً وكفاءة من الشكلين الآخرين » . أما الهيئات المختلفة التي قد توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية ، أو الهيئة القضائية ، أو الهيئة التنفيذية ، فانها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم ، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم متوطة بأرادة الحاكم المطلقة .

ويرى هوبز أن قانون الطبيعة ، ليس قانوناً على الحقيقة ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعد على البقاء والدفاع عن أنفسنا . أما القانون الحقيقي للحاكم فهو كلمة يضعها الحاكم تتيح له الحق أن يأمر الجميع . وذلك الحق الممنوح للحاكم إنما ترتبته نصوص ومواد المقد الاجتماعي فالقانون المنعصر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذي لا يخضع هو =

مغربة لك في بادئ الأمر لأنك تجد فيها حرية لا حدود لها ويمكنك أن تفعل ما هو في صالحك دون تدخل ، ولكن نظراً لأن الآخرين يملكون نفس الحرية

== لهذا القانون .

أما القانون الإلهي Divine law فهو ذلك الذي يصدر عن إرادة الله . بل ويمكن أن يكون القانون الطبيعي Law of nature صادراً عن الله ، على الرغم من أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الإلهي ، ولكن على مجموعة من المبادئ المؤسسة على العقل والأمر الإلهي المباشر الموجه لشخص معين أو لمجموعة من الأشخاص يكون بمثابة القانون الصحيح ، ويمكن تسميته بالقانون الإلهي الوضعي

Divine Positive Law

ويرى هوبز أن كل القوانين تحتاج إلى تفسيرات خصوصاً قانون الطبيعة غير المكتوب ، ويرى أن هذا الأخير يصبح قانوناً مسيحياً إذ تجسد في شكل أوامر نابعة عن الحاكم أو السيادة . فالسمة الأساسية للقانون عند هوبز هي إرباط القانون بالسيادة ، ذلك أن القانون لا يصبح قانوناً لأنه أثبتت صلاحيته أو معقوليته ، ولكن لأنه تابع عن إرادة السيادة .

ولكن إذا كان ثمة تعارض ظاهر بين الأمر الإلهي وبين أمر الحاكم ، فأي أمر نتبع ؟ يجيب هوبز بأن الأمر الإلهي يجب أن يسود كل سلطة ، ولكن هذا الأمر الإلهي لا يمكن أن يفهم إلا بواسطة العقل الانساني . ومن جهة أخرى فإن الأمر الإلهي إذا كان موجهاً إلى كل إنسان فيجب طاعته ، أما إذا أوصى الإنسان أو هيئة أنه تلي أمراً الهيا ، فكيف يقتنع البقية أن هذا قد حدث ؟

طبق هوبز المنهج العقلي الدقيق على الأسرار المقدسة للدين المسيحي ، واستنتج ==

فصراف ما يبدو لك أن أساءتك لهم أقل بكثير من إساءتهم لك وهذا ليس
في صالحك . وفي المجتمع المنحضر تسود القوانين التي تعمل على تحقيق المصلحة
المشتركة المتبادلة بينك وبين جماعتك .

==نصورا:ه عن الله والمقيدة والعادة من أفكاره عن المادة والحركة والرغبة
الإنسانية . ولم يكن هوبز ملحدًا، ولكن إلهه كان مختلفًا عن إله المسيحيين .
يقول Maxey « لم يكن هوبز ملحدًا، ولم يكن شاكًا، ولكن منهجه ونظرياته
وأفكاره أقيمت رجال الدين بأنه عدو للكنيسة »

لقد أخضع هوبز الكنيسة لسلطان الدولة ، فذهب إلى أن أولئك الذين
يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة ،
ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها . كما هاجم هوبز فكرة
الكنيسة العالمية ، وقرر أن الكنيسة العالمية لا يمكن أن توجد طالما أنه لا توجد
دولة عالمية .

ليس هناك لإلحكومة واحدة، وسلطة واحدة هي سلطة وحكومة الدولة،
ولذلك فلقد انتقد هوبز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية
وأخرى روحية أو أبدية ، الأولى تمثل الدولة والثانية تمثل الكنيسة . يقول
هوبز « إن كلمة دنيوية ، وكلمة روحية ، كلمتان أتيا إلى العالم لكي يضللا
الإنسان ويصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة ، فليس ثمة إلحكومة واحدة
في هذا العالم هي الحكومة الدنيوية ، وماعدا هذه الفكرة خطأ وضلال بقود
إلى الحرب بين الدولة وبين ما يسمى بالكنيسة » .

لقد كان هوبز أول فيلسوف انجليزي يقدم نسقا سياسيا يقف على قدم وساق
مع الأساق الكيرى في التاريخ ، ولقد رفعت أعماله إلى منزلة كبار المفكرين ==

لقد شاهدنا من قبل لا أناية الكثير من الناس ، فهم أحيانا ما يعملون على تحقيق رفاة الآخرين حتى عندما لا تزيد رفاةهم تبعاً لذلك ، وحتى لو كان

==السياسيين ، وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدال كبير بين المعكرين، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها ، أو من قبل هؤلاء الذين قبلوها .

لقد أصدر هوبز عدة مؤلفات عبر فيها تعبيراً صادقا عن التقاء مجموعة تيارات متضاربة في الفكر الأوربي ، أثرت على فلسفة السياسة . ولقد عاش هوبز فترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملك والبرلمان ، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق ، ويعتبر هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تاما في الفكر، عمل كل ما في وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية ، تغطي جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشري في ناحيته الفردية والاجتماعية .

يقول جيتل « إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسي الانجليزي على الرغم من أن كروموويل تأثر بها في الدكتاتورية.. أنها أثرت فيما بعد وبالتحديد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على كتابات بتسام وأوستن . كما تأثر سينسر بتشبيه هوبز للدولة بأعضاء الجسم الإنساني، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية » .

ويقرر رايت أن هوبز « كان واحداً من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعي » ذلك المذهب الذي استنتج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأولى إلى حال المجتمع المدني المتحضر . والواقع أن هوبز « قد زاد الفكر السياسي خصوصية » بأرائه عن حال الطبيعة ، والعقد الاجتماعي، ==

كل فرد مهمل إهمالاً كاملاً ، فلقد افترض هوبز أى من صالحك أن تنتمى لجماعة إجتماعية وأن تمصرف على أساس قواعد معينة في السلوك ، تتحول إلى قوانين مستتة وملزمة تلزمها وكالة مركسزية (الدولة) ، فالدولة تمكبح الرغبات العدوانية في الآخرين وفيك ، فهي تأخذ منك الكثير ولكنها أيضاً تعطيك الكثير : فإسعاده الممكنة للملايين من البشر في حالة الطبيعة ، كل منهم في خوف مستمر من الآخر وكل منهم يشن حرباً وقائية ضد الآخر باستمرار ، هي سعادة أقل بكثير من تلك السعادة التي يكملها المجتمع المنظم الذي تحكمه القوانين المحددة لمسارسلوك كل فرد في داخلها وهذا النظام الذي يتضمن التخلي عن بعض المصالح هو فقط الذي يجعل الاشباع الذي يحصل عليه كل فرد ممكناً وعظيماً .

كما أنها تشبع المصالح إشباعاً ممكناً ، لو كنت تعيش في خطر مستمر فانك ستبذل كل طاقاتك في الدفاع عن ذاتك ، والمصالح الأخرى التي لديك القدرة على تطويرها لا يمكن تطويرها على الإطلاق ، فالحدود التي تفرضها الدولة تبدو ضئيلة الثمن بالمقارنة بتوسع مجال مصالح المرء .

إذا نحن نخفض لكوننا محكومون في بعض من أعمالنا بالسلطة المركزية التي تقرر قواعد معينة للسلوك تستنها في قوانين لحماية الجميع فبعض القواعد تحولت إلى قوانين وبعض القواعد الأخرى لها فقط قوة العادة أو قوة الرأي العام .

== ونظرية السيادة ، والعصرية ، والحكومة ، والقانون واستبعاد السلطة الكنسية عن التأثير في مجريات الأمور السياسية التي يديرها الحاكم الديوى إدارة مطلقة من كل قيد .

(المترجم)

ولكن كيف يتم تشكيل المجتمع وعلى أى أنواع من المواقف يجب تشريعها وكيف يتم الحكم فى المجتمع ؟

١ - تشكيل المجتمع : يرى هوبز أن عدداً من الأفراد الأنانيين المكونين للمجتمع يجتمعون معا كي يقيموا تعاقدًا . مدركين أن كل واحد منهم سوف يتحلى أو يتنازل عن شيء لقاء كسب أكبر ، أنهم يتماقدون على التنازل عن حريتهم الفردية الأنانية لقاء تنظيم الحياة الاجتماعية بصورة متحضرة يأمن فيها كل فرد على يومه وغده وحياته . لقد قدم هوبز نظرية العقد الاجتماعى ، كما لو أن هذا العقد قد حدث فعلا . أى كما لو كان العقد الاجتماعى حادثة تاريخية كبرى جلس فيها أفراد المجتمع وتماقدوا على تنظيم أمورهم ، والتخلص من حرياتهم التلقائية لملك أو سلطان لقاء تحقيق الأمن والطبائنة والأمان لهم . إذ الواقع أن هذا « العقد » ليس إلا تصوراً إفتراضياً وليس واقعياً .

٢ - مجالات التشريع . لا يمكن وضع كل جزئيات النشاط الانسانى تحت سلطة القانون ، فعلى أى فروع ذلك النشاط يمكن أن تسيطر الحكومة ؟

لقد اختلفت الآراء دائماً بصدد هذه النقطة ، والرأى السائد يختلف من عصر لآخر ، ومن وجهة نظر هوبز إلى وجهة نظر معاصريه ، فلقد كان هدف الحكومة هو تحقيق الأمن ، لا الأمن الاجتماعى وحسب ، وإنما الأمن المادى بكل صوره مثل الحماية من القتل والهجوم والسرقة وخسارة ثمار عمل المرء . وفى عصرنا هذا تدرك وظيفة الحكومة طادة على أنها ليست فقط ممانعة للطوارئ الغير مرغوب فيها ، ولكن أيضا بأنها تظهر رغبات الحالة التكرورية بصورة إيجابية وتهم بالفوائد الطيبة وتوزيع عادل للبضائع الاقتصادية وتهدب الأخلاق ورماية للنون ، وتأمين الحياة الاجتماعية والقيام بما يحقق رفاهية المجتمع

خصوصاً تلك الأفعال التي لا يقوى على إنجازها الأفراد . كما تقوم بتشديد
الحدود ، وحفر القنوات ، وتنظيم الجيوش وغير ذلك من أعمال .

٣ - شكل الحكومة : ولكن أي نسوع من الحكومة يجب أن

تقيمها الدولة ؟

فالقول بأن الحكم يتطلب وجود شخص واحد أو عدد ضئيل من كل
الناس هو قول بعيد عن الواقع العملي ، فالحكم يحتاج إلى عدد كبير نسبياً من
الأشخاص الذين ينبغي عليهم صنع وإدارة القوانين التي يجب تطبيقها على الجميع .

نعم كان الناس جيماً يشاركون بمعنى ما في الحكم في أثينا لكن ذلك كان
من شأن الذكور الأحرار من أهل أثينا ، أما المرأة والعبد فليس لهما المشاركة
في الحكم وكذلك الأجنبي . لكن حيناً إزدادت أعداد الناس بعد ذلك بشكل
كبير لم يعد في الإمكان تطبيق هذا النظام . وإعما كان لابد من إختيار نوعية
معينة من الناس لديها القدرة على تولي السلطة لتكوين الحكومة . وهناك دوافع
مختلفة تدفع الناس إلى السعي وراء كرسى الحكم هي :-

(١) المال وشهوة امتلاكه تنقلب إلى طلب السلطة كوسيلة للحصول عليه .

(٢) الغرور وهو دافع يوجه الناس نحو الشهرة والمجد وطلب الاضواء .

(٣) دافع السلطة فكما امتلك المرء السلطة ، كلما زاد اهتمامه في طلبها ،

وعمل على إدارة الأشياء ، وقد يستخدم في سبيل ذلك العيش والقوة أو
الخدمة

هجوم أفلاطون على الديمقراطية

أولا نتما لأفلاطون ، (*) ينبنى ألا نفس مطلقا أن مهنة أو حرفة الاشتغال

(*) يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه ، واقتفاره إلى الآخرين ما سببا نشأة الدولة أو للمدينة وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سدا لحاجتنا الطبيعية ، ثم أخذ ينسج خيوط مدينته الفاضلة ، فذهب إلى أن أول حاجتنا الطبيعية هي القوة ، قوام حياتنا كمخلوقات حية ، وثانيها المسكن ، فالكساء . وأن التعاون يقتضى نوعا من تقسيم العمل ، فيظهر الزراع والبنّاؤون والحائك والأساكفة ، كل حسب استعداده الخاص وموهبته . ولكن الزارع لا يصنع عمراته بنفسه ، ولا يصنع معوله ولا غيره من آلات الحراسة ، وكذلك البناء والحائك والإسكافو إذن فيلزمنا نجارون وحدادون وغيرهم من الصناع ، كما يلزمنا رعاة المواشى ، ومن هم من هذا القليل لإمداد الفلاحين بالمثيران والمواشى ، ومد البنّائين بمواد البناء ، ونقل الجلود والأصواف للأساكفة والحائك ، ثم يذكر سقراط (المتحدث بلسان أفلاطون في جمهورية أفلاطون) أملم محاوره أو ديمتس :

— على أنه يندر اختطاط مدينة ، في أى موقع كان ، دون إقتفاره إلى وراقت .

— ينذر .

— فيلزمنا أشخاص آخرون ، يملكون ما نحتاج إليه من المدن الأخرى .

— يلزم .

— إذا ذهب المتعوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأهوام الذين نستمند منهم

==

ما تهتفر إليه من المواد ما ينحنى حين

بالأمور السياسية أو فن إدارة الدولة (مصطلح الاشتغال بالأمور السياسية له صوت غير مفضل لدينا كما لم يكن له في أيام أفلاطون) ، سوى من أم المهن

== - هكذا أظن .

- فلا تقتصر المدينة على ما تستهلكه ، بل يلزم أن يزيد متوجها على استهلاكها ليكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج .

- يجب ذلك .

- فمحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره .

- تحتاج .

- وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها ، هم التجار - أليسوا

كذلك ؟

- بلى .

- فاذن نحتاج إلى تجار أيضا .

- مؤكد .

وبدهى أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحرا ، وسائقين لنقلها برا ، كما تحتاج إلى فصح الأسواق ، وتداول النقود لتسهيل المعاملات ، ووجود العمال والوسطاء الأاجورون .

وبدهى أيضا أن أناسا يعيشون في مثل هذه المدينة لابد وأن يحيا حياة الفطرة السليمة الحنية . والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة ، ويحبذ مثل هذه المجتمعات ، ففيها « يحق الناس ذرة وعمر ، ويصنعون ثيابا وأحذية ، ويشيدون لأنفسهم بيوتا ، ويمكنهم العمل صيفا أكثر الوقت بدون أحذية ولا أودية ، أما في الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها ، أنهم يقتاتون بالقمح والشعير ، ==

والفنون على الإطلاق ، وأشدّها إرباطا برهاية الآخرين فإذا كان الجهاز الحكومي في الدولة أثانيا أو غيبا أو فاسداً فإن ذلك تكون له آثاره الفخمة على

==و: يصنعون خبزا وكهكا ويحاسبون على أسرة مصنوعة من أعضاء الدمو والآس، ويمتعون بصفاء العيش مع أولادهم ، واشقين الحمو ، مكليين بالغار مسبحين الآلهة ، معاشرين بعضهم بعض بسلام، ولا يلدون أكثر مما يستطيعون أن يحولوا ، احتسابا من الفاقة والحرب .

ولكن غلو كون أحد محاورى سقراط (وسقراط هنا يتحدث باسم أفلاطون) يعترض على مثل هذه المدينة ، مطالبا بحياة تسودها الرهاية . وهنا يقرر أفلاطون أن مدينة تسودها الرهاية كتلك التي يطلبها غلو كون تحتاج علاوة على ما سبق من الضروريات اللازمة لحياة الفقارة إلى مد أطرافها، وأن تلاءم بالهن النوعية التي لا توجد في المدن لمجرد سد الحاجات الطبيعية ، مثال ذلك الصيادون ، وأرباب الفنون ، والشعراء ، والمشدون، والمثلون، والراقصون، والقصاصون والمقاولون ، وصناع الأدوات على أنواعها ، وصانعو البهارج وحلي النساء ، والمرضعات ، والمرضات ، والحلاقون ، والطهاة والأطباء . ومن هنا تضيق حدود الدولة أو للمدينة على سكانها بعد ما كانت كافية لسكانها الأولين ، ومن ثم يضطر لد نطاق مراعى للمدينة وحقوقها بواسطة الحرب . وبالتالي نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين ، وتوفير العتاد الحربي لهم ، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدبر حاكم لهم .

ثم يستطرد أفلاطون فيبين أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفي النزعة ، محبا للمعرفة ، ودعما مع أصحابه ، شديدا مع أعدائه يقول أفلاطون « الحاكم الكفو ، في عرفنا فلسفي النزعة .==

كافة خواص النشاط السائدة في ربيع الدولة . ومن هنا كان أفلاطون يطلب أن يولى أمور الناس السياسية أحكم الناس وهم طبقة الفلاسفة . وعلى هؤلاء

==عظيم الحماسة سريع التنفيذ ، شديد المراس == . وياخذ أفلاطون بعد ذلك على عاتقه في آخر الكتاب الثاني من جمهوريته ، والكتاب الثالث بأكمله ييات كإلية تهذيب ونزوية الأحداث المعدين للحكم .

يجب أولا - يقول أفلاطون - أن تكون في غاية الحذر في انتقاء القصص التي تلى على أسماع الحكماء في حديثهم ، فلا يباح في هذه القصص ما يس كرامة الآلهة ، فلا يقال فيها أنها تشهر حربا بعضها على بعض ، أو أنها تنقض العهد أو الميثاق ، أو أنها تنزل الكوارث بالناس ، أو أنها تخدعنا بكذبها . ويجب ثانيا ألا نشجع مخاوف الموت في قلوبهم ، لكي تحقق لهم الشجاعة ، وضبط النفس ، واحترام الذات .

كما يجب ثالثا ألا يفرطوا في الضحك ، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب وأن يكونوا عفاة ومصحرين من حب المال .

ويجب أيضا أن يبنى الحكماء من كل مهنة أخرى غير الحكم ، لكي يتمكنوا من بلوغ أعلى مراتب الحذق والمهارة في تدبير شئون الحكم .

ويجب أن يسن لهم نظام دقيق في الأغاني والألحان والآلات الموسيقية ، فلا يسلم آلات موسيقية تنشئ فيهم الرخاوة وتبسط العزائم ، ويحظر عليهم أيضا كل الألحان المركبة ، والبسيط من هذه هو المباح لهم . وغرض ذاهو أن يقرب في عقول الأحداث حكماء المستقبل الشعور بالجمال والاتساق والاعتزان ، وهي صفات تؤثر في سجيئتهم ، وفي علاقاتهم ببعضهم بعض .

ويجب أن يكون طعام الحكماء بسيطا ومعتدلا وصحيا ، وذلك يفهم ==

أن يكونوا خبراء في مجالهم كي يستطيعوا مواجهة المشاكل العديدة التي تواجههم يوميا وهم لكي يكتسبوا مثل هذه الخبرة فينبغي عليهم أولا أن يبرروا

== عن الاستشارة العلية إلا في أحوال استثنائية ، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية ، فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هي نفس نسبة الموسيقى للعقل ، وللتربية تقبل لتربية العنصر الحماشي ، كما تقبل الموسيقى لتربية العنصر الفلسفي وأقصى أغراض التهذيب هو إعداد هذين العنصرين الحماشي والفلسفي بحسبة حادة متزنة .

ويجب على الحكام أن يعيشوا في شظف وتقتير ، وأن يسكنوا الخيام لالبيوت ، كما يجب ألا يمتلكوا ملكا خاصا .

وبعد أن يفيض أفلاطون في تهذيب الحكام وتدريبهم يرى أنه من هذه الطبقة يجب انتقاء واختيار القضاة والمحامين ، ويجب أن يحترف هؤلاء الذين يختارون للحكم سنا أكبر ، وقطنة أوفر ، وجدارة أعظم ، ووطنية أحرق ، وأمانة أقل .

ودون الحكام تقوم فئة للمساعدين أو الجند ، ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الملاحين والصناع والتجار ، فتتكون الدولة من ثم من ثلاث طبقات ، الأولى طبقة الحكام وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالذهب ، والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالفضة ، والطبقة الثالثة هي طبقة التجار والصناع والرواح وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالنحاس والحديد .

أما أسلوب التهذيب والتربية ، فيبدأ قبل ميلاد الحدث حتى نضمن له وراثة سليمة ، وفي ضوء نظرية أفلاطون عن شيوعية النساء والمال يتم أخذ الأبناء الأصحاء ، حيث يتضمنون إلى مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة . وينشأ ==

بفترة طويلة مكثفة من التدريب والاستعداد ، إذ سوف يكون من الحق والبعث أن يطلب من الأطباء والمحامين المرور بتدريب طويل لمهتهم . بينما ترك

== الأحداث معا فتقوى أو اصر الألفة والمحبة والتعاون في قلوبهم مما يؤدي إلى تمكينهم من تسيير دفة شئون الحكم فيما بعد بهذه الروح .

تستمر تربية الأحداث من ذكور وإناث حتى سن العشرين ، فيتلقون تدريبات رياضية وموسيقية ، ويختار منهم عن طريق الامتحان من تثبت صلاحيته . والجزء الأخير يتلقى فنون التدريب العسكرية لمدة عامين أو ثلاث ، ثم يلقون دراسات في الحساب ثم الهندسة البسيطة ثم الهندسة المعمارية ثم الفلك على الترتيب . وفي سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر ، ومن يجتازه يمضي في دراسة المنطق والفلسفة . وفي سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية في الجيش والإدارة ، إلا أن مهام الحكم ومشاكله لا توكل إليهم إلا بعد بلوغهم سن الخمسين .

أما عن واجبات الحكام التي يجب أن يشملها بدورها التربية والتأهيل فهي :-

- ١ - أن يحولوا دون الميل إلى إثراء البعض وفقر البعض الآخر .
 - ٢ - أن يسهروا ضد اتساع الأراضى اتساعا سريعا .
 - ٣ - أن يتشددوا في قمع البدع في فنون الموسيقى والتدريبات الرياضية .
 - ٤ - أن يتركوا بقية القوانين لفطنة القضاة .
 - ٥ - أن يوكلوا أمر الطقوس الدينية لوحى أبولو إله دلفى .
- ويمكن حصر مزايا المعطرة الفلسفية التي يجمع بها الحاكم فيما يلي :-
- ١ - حب المعرفة : فأرباب المعطرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المعارف ،==

الناس المهتمين بالأمور السياسية بدون تدريب مع أن تلك الأمور تحتاج الى مهارة أكبر وحكمة أوسع من تلك التي تلزم المهن الأخرى كافة .

== لتتجلى لهم حقيقة هذا الوجود المخالد الذي لا يتغير زمانا ومكانا .

٢ - حب الوجود المخالد حبا كلياً .

٣ - حب الصدق ومقت الكذب ، فالصدق قرين الحكمة .

٤ - هجرة الذات الجسدية ، والقيام بالذات العقلية .

٥ - شدة التقانة والمهنة والبعد عن الطمع .

٦ - نبذ كل ما هو ضيق وشرير ، ونبذ الجبن .

٧ - الزهد في الحياة الحاضرة ، وعدم هيب الموت .

٨ - سرعة الحاضر في التحصيل ، والتميز بذاكرة حافظة .

٩ - محبة الإنساق والجمال .

يسأل سقراط غلوكون في محاوره الجمهورية :

- أو يمكنك أن تجد عيباً في عمل يطلب من تعاطاه عن جدارة أن يكون

ذا ذاكرة - حافظة ، سريع الخاطر ، زكي التؤاد ، حلو الشئام ، محباً وحليفاً للحقيقة والمداة والشجاعة والصفاء ؟

- كلا . إن نابعة النقد نفسه لا يمكنه أن يجد عيباً في عمل كهذا .

- افتردد في أن تعهد إلى هذه الخلال في إدارة مصالح الدولة ، وقد انضجها

السن والتهديب فأهلها لوظيفتها هذه ؟

ويذكر أفلاطون أنه « ما من دولة ، ولا نظام ، ولا فرد ، عليه أن يبلغ ،

أو تبلغ ، الكمال ما لم تلق مقاليد الحكم فيها إلى أيدي الفلاسفة » .

منهج أفلاطون نظريته بأخلاقه وفلسفته ، وفيما يتعلق بنظريته الأخلاقية ==

والأهم من ذلك هو أن يكون القادة السياسيون حكماء غير فاسدين
ويصلون بأقصى صفات أخلاقية ممكنة وخلاف ذلك ، يمكنهم إستخدام

== نجهده بقرر أن ثمة فضائل أربع هي على التوالي: الحكمة ، والشجاعة ، والفة ،
والعدالة ، ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظره في النفس
الإنسانية ، فهي تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء ، أولها النفس العاقلة ، وثانيهما
النفس الغضبية ، وثالثها النفس الشهوانية ، ومركز النفس الشهوانية في أسفل
البطن ، ومركز النفس الغضبية في الصدر أو في القلب ، بينما مركز النفس
العاقلة في العقل .

ولقد اختلف أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة ،
فالنفس الشهوانية هي أدنى النفوس ، ولها فضيلة سلبية هي العفة وقوامها ضبط
الشهوات ، ومحاربة الشطط والإسراف في الأهواء ، ونزع تعلق النفس ب لذات
الجسد تمهيداً لإدراك الحقيقة والخير ، أما فضيلة النفس الغضبية فهي الشجاعة
وقوامها احتمال المكاره في سبيل إدراك الخير . والفة والشجاعة فضيلتان
تمهدان لفضيلة ثالثة هي فضيلة النفس العاقلة التي تسمى باسم الحكمة ، ووظيفة
الحكمة التمييز بين أنواع الخير لتحقيق أمحاهما ، وقوامها تحديد النفع على أساس
الطبيعة . ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطف وتبعها النفس الغضبية
صاغرة لا تستطيع فعل شيء .

ولقد شبه أفلاطون في محاورته فيـدروس النفس بمجلة يمر بها جوادان :
إحدهما أسود جامع يرمز للشهوة ، والثاني أبيض كريم يرمز للنفس الغضبية ،
أما الخويزي فهو يرمز للنفس العاقلة ، وهو يوفق وينسق بين الجوادين .
وإذا أفلح العقل وفضيلته الحكمة في أن يوفق بين الجوادين لتحقيق التوازن ==

معرفتهم المخصصة لتطور المصالح العامة والخاصة على حد سواء . والواقع أن العمل على إبقاء الحكام صالحين من الناحية الأخلاقية بعد توليهم المناصب

المشود ، وتحققت بالتالى العدالة ، والعدالة تنشأ عند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة ، وهى بمثابة القوة للوحدة التى تستهدف إقامة الاتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما تقتضيه .

ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولته أو مدينته ، إذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة ماهرة . ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة ، وكما تعمري نفس الإنسان على نفوس جزئية فإن المجتمع يتكون أيضاً من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لا يقضى على وحدته وهذه الطبقات الثلاث هى :-

الطبقة الأولى :- وهى أرفع الطبقات ، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة .

الطبقة الثانية :- وهى تلى الطبقة الأولى ، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين ، ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية . وينبغى لهم أن يتحلوا بالشجاعة فى الدرجة الأولى .

الطبقة الثالثة :- وهى أدنى الطبقات ، ويمثلها الصناع والتجار والزراع ، أى أنها تضم عامة الشعب ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسهر على تأمين الحياة النباتية والحيوانية . والمهنة هى الفضيلة الأولى التى ينبغى أن يجعل بها هؤلاء الأفراد .

أما العدالة فهى تقوم من الإتساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخل من طبقة فى شئون الطبقة أو الطبقتين الأخرتين أى التزام كل بعمله الخاص،

الحكومية هو أمر صعب للغاية ، وربما أعقد من مرحلة تدريبهم وتعليمهم ،
وأغراءات السلطة تهدد الجميع لكن علينا مشقة جعلهم أكثر الطبايع الأخلاقية

== وعدم التدخل في شئون غيره .

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية ، وتخضع هذه الأخير للنفس
العاقلة ، فالعمال يخضعون للمحاربين ، والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكام ،
فالعدالة في الدولة تماثل العدالة في الأفراد .

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته ، فهذا واضح ، إذ الحاكم
عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير ، ويتخذ من المعرفة الكلية زادا ومعينا وهذا
الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها ، ومن هنا قلنا أن أفلاطون ربط نظريته
السياسية بالقضية (الأخلاق) والمعرفة (الفلسفة) أوثق ارتباط .

تنقسم الحكومات عند أفلاطون إلى خمسة أنواع كبرى هي الارستقراطية
والديموقراطية والأوليغاركية والديموقراطية والعائليان على التوالي .

١- الأرستقراطية : وهي تلك التي ذكرها أفلاطون فيما سبق ، وقرر فيها
وجوب شيوعية النساء والأولاد ، وتربية الأحداث ، وأن يكون الحاكم
فيلسوا ، وأن يكون الجنود مبتعدين عن تدبير الاموال واتخاذ ملكيات لهم .
وأن يتناولوا جميعا رواتب سنوية مقابل حكمهم وأن يحصروا جهودهم في السهر
على أنفسهم وعلى الدولة .

والنظام الارستقراطي يقابل نظام المجتمع الطبيعي السليم ، وتكون الحكمة
فيه سائدة ، والعدالة متحققة ، إلى جانب الشجاعة والعفة على نحو ما ذكرنا .
إلا أن ثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية تؤدي إلى انهاء مثل هذه
الحكومة المعالحة المعادلة ، فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون ==

حسناً ، ولهذا السبب فتدريهم حتى من سنوات طفولتهم المبكرة ، ينبغي أن يكون بأسلوب يجعلهم لا يسيئون إستخدام سلطتهم التي ستتحول لهم يوماً ما .

== في أربع صور على وجه التحديد .

٢ - **الديموقراطية :** وهي تلى الحكومة الارستقراطية ، وتنشأ عنها ، وتكون بمثابة حكومة عسكرية كذلك التي حكمت كريت واسبرطة فعين تذبذب الارستقراطية ينشأ الانقسام بين طبقات الدولة الثلاث ، وتستغل الطبقة الدنيا بواسطة العالقيين الأخرتين فيتم تقسيم ثروتها بين أفرادها بين الطبقتين ، وتبسط إلى درك الخدمة والعبودية . ولقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالديموقراطية لأن زعماءها تسيطر عليهم الرغبة في البطولة وإحراز الشرف والانتصارات والاجساد . وهذا النوع من الحكومات يكون وسطاً بين الارستقراطية والليجارية .

٣ - **الاوليجاركية** وهي حكومة الأقلية للموسرة ، وتنشأ إهداء من التيموقراطية ، ذلك أن حب التيموقراطيين للثروة والشهوات وتركهم للحكمة والمعرفة يزداد مع مرور الأيام فيتحولون إلى اقطاعيين قساة غلاظ يستولون على الاموال بغير حق ، فتتصبح الثروة أساس الإدارة وهو إثم فظيع .

ومن نتائج النظام الاوليجاركي أن للثروة والفاقة يبلغان أقصى مداهما فتتقسم المدينة إلى قسمين : غنى وفقير ، يفيض أحدهما الآخر ويكيد له . يقول أفلاطون « نخسر مدينه كهذه وحدتها ، وتصير اثنتين ، الواحدة مؤلفة من الفقراء والأخرى من الأغنياء ، والفرقان ساكنان مما ، يكيدان أحدهما للآخر » فيكثر المتسولون والمصوص والمجرمون ، وتقل للفضيلة والحكمة وحسب المعرفة .

==

فينبغي حمايتهم وم صغار ضد كل التأثيرات الأخلاقية الشريرة ، ويجب تشكيل شخصياتهم بأسلوب يجعلهم غير قابلين للفساد وأن تكون لديهم حصانة ضد

== ٤ - الديمقراطية : يتم الانتقال من الأوليغاركية إلى الديمقراطية بالثورة التي يقوم بها الفقراء على الأوليغاركيين ويساعد الفقراء في ثورتهم النبلاء الذين أنفسم الأغنياء بطرق شتى ، ويستولون على الحكم ، فيقومون بقتل وتشريد الأغنياء ، تقوم الحروب الأهلية ، وينادي الديمقراطيون بالحرية للجميع فينتهي الأمر إلى فوضى مطبقه . يقول أفلاطون على لسان سقراط محاورا أديمتس :

- فأول كل شيء أليسوا أحرارا ، أو ليست حرية القول والفعل فاشية في الدولة فيفعل المرء ما يشاء ؟

- هكذا قيل لنا .

- وحيث فشت الإباحة رتب كل فرد نظام حياته وفقا لمذاته .

- وانهج أنه يرتبه .

- وعليه أرى أنه ينشأ في هذه الجمهورية أعظم تباین في الخلق .

- ينشأ من كل بد .

• • •

- وإذا كنا نقف عن جمهورية فن حسن الرأي إيجادها .

- ولماذا ؟

- لأنها (الديمقراطية) تحوى كل أنواع الحكومات بسبب الإباحة ،

ذكرتها ، وإذا أراد أحد أن يؤسس دولة كما كنا نعمل الساعة فليقصد إلى مدينة ==

المتنافين والمدانين من الرمايا ، وينبغي تدريب هؤلاء الفسادة بأسلوب يحقق
إمتيازهم العلى والأخلاق ، وتذعيمهم وتهذيبهم بأقصى قدر من العناية ويطلب

==ديموقراطية ، سوق الجمهوريات ، ويختار الصفة التى تحلب له ثم يؤسس
دولة عليها .

ثم يذكر أفلاطون أن من مساوىء الديموقراطية تطاول الديموقراطيين على
حكامهم ، وترفع العبيد على أسيادهم ، والهوضى الاجتماعية .

• - لطفاً : يؤدى التطرف فى الحرية إلى نوع من القوضى الشاملة يستفله
قطب ذكى من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار ، فتتمو قدرته باستمرار
ويختار حرساً خاصاً له ، وأخيراً يحصل إلى مستبد تام ، يستولى على الحكم
بقبضة حديدية ، فيصبح المحكومين فى حاجة ماسة له ، ولكن يواجه تفقعات
الحرب يفرض الضرائب ، ويتكل بالأغنياء والمتنافسين له ، ويشرد الفضلاء ،
وينهب المعابد ، ويستولى على أموال الشعب .



هكذا كانت الدولة عند أفلاطون ، مثلاً أو أنموذجاً يحاول أن يظهر
فيها أفلاطون ما يجب أن تكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيها إذا كان
من الممكن تحقيق هذا المثال أو عدم تحقيقه فهو بصور المدينة الفاضلة ، مثال الخير
الذى يجب أن يعرفه السياسى تمام المعرفة ، لكن يتبين ما يلزم لخلق دولة صالحة .
ولقد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم اللاسفة ،
إلى استبعاد القانون ، فإذا كانت مؤهلات الحاكم مقصورة على علمه الأسمى
ومعرفته فإن حكم الرأى العام على أفعاله إما ألا يكثر به ، وإما أن يكون
ادعاء استشارته هو مجرد مناورة سياسية مأكرة . يمكنها ضغط تدمير الجماهير .

ذلك إستخدام كل طاقاتنا وعلمنا وجهدنا وإذا لم تفعل ذلك الواجب الصعب فان هذا يعنى فساد وإنهيار الدولة بأسرها .

==ومن ثم فلا فائدة ، بل إن من الحماقة تقييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون . وهذا يؤدي إلى خضوع كل شيء لذلك المثل الأعلى الذي جسده أفلاطون في شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذي يعرف ما هو خير الناس والدولة ، تلك التي أصبحت مؤسسة تعليمية فرضت عليها وصاية دائمة بولاها الحاكم الفيلسوف .

والتصور السابق يناقض تماما مفهوم الإغريق عن قيمة الحرية في ظل القانون ، وضرورة اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية محدودة الأفق ، لأنها تلتزم بمبدأ واحد ، وتعبر عن المثل العليا لدولة المدينة ، وكان ذلك هو مصدر الشك والارتياب الذي أدى فيما بعد إلى تعديل موقف أفلاطون .

فقد رجح أفلاطون في كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية ، فعدل عن موقفه من شيوعية النساء والأولاد ، وكذلك عن الملكية الخاصة ، وحكم الفلاسفة . وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجناس حكومي مؤلف من مجموعة أعيان حراس الدستور ، هؤلاء يشرمون على الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأراضي وبحقوق تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل .

وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظام السياسية الرئيسية التي أشار إليها أفلاطون في مجاوده السياسي . فتكون حكومة استقرائية مستندة إلى هيئة نيابية هي مجلس الشيوخ ، وسلطة قضائية تتمثل في القضاة والمحاكم وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين ، شرطة تحفظ الأمن الداخلي ==

لما الأسلوب الذى يكون عليه هذا التدريب ؟ يصف أفلاطون كل حالة أو طور منه بالتفصيل فى جمهوريته وفى مجمل وصفه بقول كل طفل يظهر أدنى مقدار من العشر . يستقبل جيد يبنى تعليمه تعليماً كاملاً وذلك من خلال تنمية قواه الجسمية والنفسية والعقلية ، فينبغى أن يتلقى تدريباً طويلاً ومكثفاً فى الرياضة ، ويتعلم الموضوعية فى التفكير ، ويحلم أن من الصعب الحصول على الحقيقة ومع ذلك عليه نوالها ، ويبنى تدريبه أيضاً على التنون الحرة وقراءة التاريخ والأدب وتعلم الموسيقى حتى يتسنى له أن يكون حساساً للشعور الإنسانى وليس مثل معظم الأبطال الرياضيين الذين يشبهون الوحوش البرية ، ومن خلال هذه الفترة الأولية هناك تأثيرات يبنى حجبها عنه مثل الموسيقى المثيرة للحواس والراويل عن الآلهة ، لأنها زائفة أو تصور الآلهة على أنها غير أخلاقية وفاسدة ، وذلك لأن الطفل سريع الانطباع ، ويبنى حجب الشر عنه من البداية . بعد ذلك عندما يصل إلى الثامنة عشر أو التاسعة عشر سيمر بمرحلة التدريب العسكرى لتربية جسمه ، ومن العشرين إلى الثلاثين سيمر بمرحلة مكثفة من الدراسة بصفة خاصة من الرياضيات لتطهير عقله وتنظيم شخصيته وبعد ذلك فقط سيسمح له بدراسة للفلسفة (حب الحكمة) وبصفة خاصة دراسة المبادئ الأخلاقية الحقيقية ، لأنه إذا لم يكن لديه تنظيم ذاتى كبير من دراسة مبدئية طويلة للحقائق الموضوعية فلن يتمكن من فهم التمييزات الفلسفية الصعبة ويستخدمها كأدوات لتحقيق الغايات الأنانية المعقولة وسيشك

== وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجى ومن الأعداء . وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية .

(المترجم)

في كل ما نعلمه في طفولته . ومن الثلاثين إلى الخمسين سيوقف دراسته ويرجع إلى حياة الشعب ويتولى وظائف في الخدمة العامة في المناصب الثانوية .

ويطبق ما قد تعلمه في الحياة من حوله ، وفي نهاية هذه المدة فقط سيكون في منصب يجعله يجلس بين مجلس الحكام الذي يحكم الدولة .

ولسنا بحاجة إلى القول بأن اللغة هي التي تستطيع الصمود في الامتحانات التنافسية الصعبة المشابهة لامتحانات الخدمة المدنية لأغلب المتسابقين قبل أن يصلوا إلى نهاية الطريق الطويل . وهؤلاء فقط الأكثر قدرة والأكثر ضميراً هم الذين سيصلون حتى النهاية وينجحون في الاختبار ويستطيعون تولى أعباء الدولة من الواضح أن هذه العملية التعليمية لا تكاد تتمم بالافتقار إلى السكينة والشمولية ، فأنما تولد زعماء مدبرون على الأقل على وظائفهم ولكن هل لنا أن نتأكد أنه بعد هذه العملية الطويلة سيتمكن هؤلاء من القيادة أو الزعامة في أهم الوظائف الإنسانية وهي وظيفة زعيم أو قائد الدولة ؟

نعم فبقياً لأفلاطون لو استطاعت أي عملية تعليمية إستبعاد تلك العمليات غير المرغوب فيها بأسلوب ما وتقديم من يصلح زعيماً لكان ذلك خيراً ونجاحاً لهذه العملية ، فالحكام سيكون أشمل معرفة ممكنة ومطلوبة للقيام بوظائفهم على خير صورة ، وقد تختلف على بعض النقاط مثلاً في أهمية الرياضيات ، بقدر ما كان أفلاطون يعتقد أنها كذلك . ولكن هذه أمور ذات تفصيلات يمكن مناقشتها كلا على حدة ، وهم ليسوا أكاديميين يعيشون في أبراج عاجية ، وإنما يمضون خمسة عشر عاماً بين أفراد الشعب ، قبل أن يصبحوا حكاماً فيتمثلون بالشعب ويشاركونهم مشاعرهم ويذكرونهم مباشرة مشكلاتهم وحاجاتهم ، ويطبّقون معرفتهم في السياق العملي بكل وسيلة ، بالإضافة إلى

معرفةهم وخبرتهم العملية ، وهناك ضائق أيضاً بأنهم حاصلون على صفات أخلاقية ممتازة ، فقد تم تدريبهم بتأثير حق لانتشار منهم تأثيرات ضرورية تسمى ميولاً غير مرغوب فيها عندهم . فالتدريب الشاق كان يستهدف تحقيق صفة انجبل في شخصياتهم والفرقة المكتسبة التي علموها طول هذه السنوات كلها في التدريب كانت أساساً وسيلة نحو غاية .

والحاكم يتم تدريبه على أن يحكم دون أن يحاول الحصول على مكاسب مادية في حكمه ، وأن يكون الدافع في الحكم عنده هو دافع الرغبة في السلطة ؟ .

الواقع أن هناك أناس لا يشتون المكاسب المادية بقدر إشتائهم للسلطة فهم لا يريدون الثروة وإنما يطلون السيادة والسلطة على مقدرات الناس الآخرين فكيف يتم إبعاد الحكام من الوصول إلى المنصب العالي من خلال الرغبة في السلطة ؟ حاول أفلاطون الإهتمام بهذا الموضوع فذهب إلى أن ذلك يتم تارة من خلال جعل تعليم الحكام تعليمًا شاملاً وتدريباً شاقاً من الوجهة الأخلاقية حتى ينسى لهم ممارسة سلطاتهم دون التسلط بأناس ولكن تارة أيضاً يحاول أفلاطون ألا يجعل الحاكم فرداً مستقداً وذلك من خلال تأسيس مجلس الحكماء ، لا يستطيع حاكم واحد فقط منهم ممارسة سلطته . إن من يشتنى السلطة لن يجدوها في الحكم ولكنه يمكن أن يجدها بصورة أسرع وأسهل في المشروطة الخاصة . وهكذا حاول أفلاطون لا التأكيد فقط من إن الحكام لا يتم تدريبهم تدريباً جيداً ، عقلياً وبدنياً وأخلاقياً وامكن التأكيد أيضاً من عدم وجود دوافع أساسية تدفعهم للبحث عن المناصب العالية بسبب المال أو السلطة .

ويطبق السكثير على نظام أفلاطون في الحكم ، دعنا الآن نعود إلى الديمقراطية لماذا يفتح لنا أفلاطون مثالا سياسياً غير إصغاني ليس للشعب فيه

حق الانتخاب؟ والإجابة بسيطة وهي أن الديمقراطية تبعاً لرأى أفلاطون تمثل كنظام في الحكم بسبب طبيعة الناس أو طبيعة الشعب ، فالشعب كالأغنام جاهل وغير مدرب ومن السهل قيادته ، والحكومة هي مهمة تهلح لمؤلاء المدربين في الفن المعقد فاذا ما يتم إنتخاب حكام للدولة ليسوا مدربين تدريجاً ومناسباً على وظائفهم فان هذا يعد مأساة كبرى وهي تشبه الارتكان إلى المشعوذين والنجالين في الأمور الطبية بدلا من اللجوء إلى الأطباء المهرة المتمرسين .

وإذا كان الحاكم فيلسوفا عند أفلاطون فكيف يمكن أن تتوقع إعتراض الناس به وهم ليسوا فلاسفة ، كما أن معظمهم من الفوغائيين الذين لا يهتمون إطلاقاً بالبحث عن الحكمة .

لقد اتفقنا على أن الفيلسوف بالولد يتميز عن الآخرين من خلال سرعة الفهم والذاكرة الجيدة والشجاعة والكرم ، وإمتلاكه لمثل هذه المواهب تجعله مبرزاً على رفاقه من عهود الصبا ، ولذلك لابد وأن يحبه ويحترمه الآخرون حتى لو كانوا غوغائيين ، حينما يكون كرسى العرش شاغراً فانهم يقدمونه على أنفسهم ، ومع ذلك فان نولى الحكم بواسطة الملائسة أفضل بلا شك من شغل كرسى الحكم بواحد أو أكثر من الفوغائيين ومدى خطورة ذلك على المجتمع ستكون كبيرة !

٢ - الرد على أفلاطون

بطل الديمقراطية : إننى أشعر بغتور كبير من قول أفلاطون بأن الحكومة يتم تعيينها من طبقة الفلاسفة . ولا يؤخذ في ذلك رأى الشعب الذى أرى أن من الضروري أن يكون له رأى في ذلك ، وأن وجود حكومة مفروضة عليه !

من خلال أولئك الذين لم يشار إليهم في الانتخاب هو شيء مخزى ، حتى لو كانت هذه الحكومة حكومة ممتازة . فنحن نشعر بالاحترام للحكومة فقط عندما نكون قد شاركنا في إختيارها بصورة ما في تشكيل سياستها ، كما أننا نطعم القوانين ونحترمها إذا تم إصدارها منا أو من ممثلينا ، علاوة على أننا يمكن أن ندفع الضرائب عن قاعة ، وأن نحارب ونجاهد في الحفاظ على دولتنا إذا شاركنا في إقامة حكومتنا وتحديد سياستها .

بطل إفلاطون : المشكلة هي أنه عندما يحكم الناس أو الشعب فإن هذا الحكم يكون حكماً غوغائياً قصير النظر ، عديم التخطيط ، معدوم البصيرة ، تعتقد فيه الرأي السليم والحكمة الفائقة ، ويضيع الحق وسط آراء وآراء لاهد لها ولا حصر .

بطل الديمقراطية : إنني أعرف نظرتك التشاؤمية للشعب ، وأعلم اعتقادك بأن قطيع الناس كثيراً ما يخطئون ، ومع ذلك فعلى الحكومة أن تعكس آراء الشعب مهما كانت ، وهذا لا يتم إلا إذا كانت الحكومة نتيجة إنتخاب حر .

بطل إفلاطون : لو أخذنا برأى الأغلبية فماذا يكون عن رأى الأقلية ؟

علما بأنه قد يصدر عن الأقلية آراء هامة . إنه حقيقى فى أن الديمقراطية بما تتضمنه من حكم الأغلبية غالباً ما تكون مادية للجهات المكونة للأقلية .

بطل الديمقراطية : ولكن على الأقل ، فإن الأقلية لديها إحتمال أكثر فى أن تكون لها صوت موجود أكثر من أى نمط آخر من أنماط الحكومات وعندما لا يكون هناك ديمقراطية ، فيمكن قمع الأقلية بصورة قسرية ينافى وجود الديمقراطية يتم مناقشة القضايا علانية من خلال الممثلين المنتخبين من أجل

الشعب ويتم الاستماع على الأقل إلى الجانب الخاسر . الخاسرون يمكن أن يحدروا من أجل التقييد ولا يصبحون الأغلبية فيما بعد . ولهذا فإن تمثيل كافة الآراء تكون أفضل في الديمقراطية منها في أي نظام آخر . كما سوف نجد في الواقع اختلافات في الرأي وسوف تتولى الأحزاب الفائزة الحكم بكل تمكن وإقتدار .

بطل إفلاطون : لكن هذا لا يعنى أن القرار الذى تم للتوصل إليه هو الرأي الصائب فإذا أدرك المتخرون دائماً أنهم لم يعاد إتصافهم إذا لم يؤيدوا ما ترغب فيه الأغلبية وبض النظر عن صواب أو خطأ آرائهم فإن الأمر يصبح سيئاً وعلى هذا التصو تنوق الكيفية الكيفية وهذا ليس صحيحاً .

بطل الديمقراطية : ولكن حتى عندما يرتكب الناس أخطاء ، فلو أمكنهم المشاركة في الحكومة فإن الفرصة من الاستفادة من أخطائهم ستكون سائغة لهم ، أنهم يتعلمون ويُدربون من خلال المحاولة والخطأ حتى يبتعدون مؤخرًا إلى الصواب ومن ثم مشاركتهم في الأمور السياسية إدراكاً أوسع ، وتنبها أكبر . يقول مل في هذه النقطة ، لو أستطعنا تدير مستبد صالح لكانت الحكومة الاستبدادية هي أفضل شكل من أشكال الحكومات ، فوجود حاكم متميز وصادق يوفر حكماً فاضلاً للدولة ، مادلاً ، يختار الإنسان المناسب في المكان المناسب ، ويهتم بالاشرف والمتابعة . لكن إفرض أن انقلب هذا المستبد من صالح إلى طالع أتدرك مدى خطورة ذلك ؟

بطل أفلاطون : عندما تطلق على الديمقراطية السبته بأنها أحسن من أفضل حكم فردى مطلق فهذا يبدو لى مثل إقتطاع أنفك لتشويه وجهك . فهندف الحكومة في المقام الأول هو معالجة الشئون السياسية بحكمة بقدر المستطاع

لأجل صالح الشعب . وأى شكل من أشكال الحكومة يمكنه القيام بهذا العمل
يعد أفضل شكل من أشكال الحكومة ، ولو كان بإمكان أسلوب الحكم التردى
المطلق بطريقة أو أخرى أن يفعل الأفضل ، هتدئ ، فهذا ما يجب أن يكون
موجوداً لدينا .

ضلعب الديمقراطية : لكن العاكم المنتخب أفضل على كل حال ، فإذا
حدث وأن ارتكب خطأ فإن على الشعب أن يطيح به ويأتى بغيره كما أن
الامور فى الدولة الديمقراطية يباح مناقشتها خلفاً فى كل مجال . أما بالنسبة
للعاكم المستبد فهو لا يدعن للامة ، ولا ينصاع للشعب ، ولا يستجى لتصبح ،
يستعمل البطش والتتكيل مع المارضة .

حقاً قد تكون الديمقراطية معرلة وبطيئة ، لكنها يجب أن تكون كذلك
لأن حكم الكترة يراجعه تنوع شاسع من الآراء عكس الحكم الاستبدادى الذى
لا يهتم بالناس ولا يهتمهم ولا بالأجتماعات الشعبية وتصلو أحكامه سرعة نافذة
فعالة . ويجب أن نضع فى إعتبارنا أنه لو وجد مستبد صالح واحد فإن باقى
الامة لن يكون إلا حكاماً مستبدين طالحين .

بطل أنسلطون : هل نصر على أنه يجب أن تكون كل الحكومات
حكومات ديمقراطية مع أن الديمقراطية تعنى الجهل والفساد وإساءة الحكم
والفوضىّة ؟

تذكر الاحداث الاخيرة فى باكستان ، فلقد كانت الديمقراطية قاعدة
كلية ، معظم الناس كانوا أميين وليست لديهم أى فكرة عما يتخبونه وعن
سياساتهم وكان الفساد عاماً وبعد ذلك جاء حاكم مطلق وكان رجلاً شهماً من

الجيش وسيطر على الموقف ، وأسس أجهزة ، وتخلص من المسؤولين الفاسدين بطرق عديدة . فأزدهرت الدولة و تمت وأصبح الشعب نفسه أسعد حالاً فهل تقول أن العاظم المطلق كان لا ينبغي له تولى مسؤولية الحكومة وكان من الأفضل له القيام بعمل أشياء أخرى ؟

بطل الديمقراطية : عندما يتولى حاكم الحكم فهو عادة ما يكون بعيداً كل البعد عن الكرم والشهامة ويستغل الشعب في خدمة غاياته . وإذا كان قد بدأ هكذا فنادراً ما يستمر طويلاً مع هذه الحال .

وإذا كان مل يستمر الحاكم المستبد الصالح أفضل من الحاكم المستبد الطالح فأتى أعارضة ، لأن الحاكم المستبد الصالح يخذع الناس ويجهلهم مغفلين معتقدين بأن حكمه هو أفضل حكم ممكن ، في حين أنه لا يكون كذلك .

بطل أفلاطون : إني أعتقد أنك ما زلت تقص من أفكك ليلائم وجهك فأنت تريد الديمقراطية حتى حيناً لا تكون الديمقراطية أفضل شيء لكل الشعب ولكن لماذا لا تكون الديمقراطية هي الأفضل لكل الشعب ، ما سأجيب عليه : أنه لكي يتم إدارة الدولة ديمقراطياً فيلزم أن يتم ذلك من خلال متخصصين فحين لا تختار الأطباء على أساس انتخاب شعبي وإنما يتم ذلك من خلال دراسة وتدريب بعدان الفرد لكي يكون طبيباً ، ولا يمكن أن نسلم أنفسنا لجراح إلا إذا كان مؤهلاً ومدرّباً على ذلك والأمر بالنسبة للمجتمع أكبر وأخطر من ذلك وعليه لا يجب أن نختار أو نتعجب الحاكم ، وإنما يجب أن يكون الحاكم مدرباً ودارساً .

بطل الديمقراطية : إني أسلم بالطبع أنه ينبغي تدريب الحكام تدريباً جيداً

لكى يستطيعوا القيام بوظائفهم على خير ما يرام ولكننى أشك فى إمكانية ألا يكون هناك إلا حاكم واحد مستبد فإن حكمه لن يكون سلباً مهما كان صالحاً والأحوال من ذلك أنه قد ينظر فى صالحه الخاص دون مصالح الشعب .

بطل أفلاطون : لقد أهتم أفلاطون بمشكلات الاستبداد والخلافه ليس من خلال حاكم واحد فقط له السلطة المطلقة . ولكن من خلال تولى مجلس الحكماء أمور الدولة وصل كل فرد معهم إلى السلطة العليا على أساس سلسلة الاختبارات والإمتحانات الدقيقة .

بطل الديمقراطية : نقطة جوهرية لم يناقشها أفلاطون مطلقاً إذ يمكن أن تدخل أنماط فسادات عديدة .. إننى سأجملك بختار الإمتحان إذا فلت كذا كذا ، أنى سوف أخبرك ما هو الإمتحان القادم ضمن معين ، ونقطة أخرى وهى كيف يبدأ هذا النظام ؟ فكيف يتم إحالة الحكماء القادمين من العرش لكى يفسحوا الطريق لمجلس الحكماء عند أفلاطون ؟ بالنظر إلى الفترة التعليمية الطويلة المطلوبة ، سوف يستغرق ذلك وقتاً طويلاً بلاشك . ومن هذا الذى سيتحكم فى مجلس الحكماء بعد دخولهم فى الحكومة ؟ وكيف لنا أن نؤكد أنهم سيواصلون النظام الاسبرطى القاسى الذى وضعه أفلاطون لهم ؟ ما الذى سيمنعهم من الفساد ؟ ومن سيوقتهم ؟ هل الجيش ؟ ولكن الجيش فاسد أيضاً وأكثر قابلية للفساد من الحكماء أنفسهم وتذكر أن الشعب ليس لديه أى وسيلة لكبح نشاطات الحكماء ونظراً لأن الحكماء لا ينجسون للشعب أى شئ . فمن ذا الذى يقف أمامهم ؟ ثم أستطيع الحاكم أو الهيئة الحاكمة أن تعيش بلازواج ولا أطفال ولا أموال ؟

الواقع أن هذا من الصعوبة بمكان كبير . وإذا شرع الإضمحلال والفساد

فى البدء ، فلن يكون للشعب ملاذ سوى سفك الدماء والثورة ، تلك الثورة التى سيواجهها الحرس أو الجيش بكل قوة ويقضى عليها لأن الجيش يساند الحكام دائماً لأن رزقهم يعوقف عليهم . إتنى أسلم معك بوجود صعوبات فى النظام كما وصفه أفلاطون .

بطل أفلاطون : خصوصاً إذا تناولنا التفصيلات فمجرد أن نتفق معى على أفضل أشكال الحكومات فإتنى أعتقد أننا نستطيع حل هذه التفصيلات ولكن دعونا نلتزم بالبادئ .

بطل الديمقراطية : إتنى أناذى دائماً بأن الشكل الديمقراطى هو أفضل أشكال الحكومات .

بطل أفلاطون : إتنى أعتقد أن النضاية من فن إدارة الدولة واضحة مثل وضوحها فى أى مكان آخر . غفاية الحكومة هى الإهتمام برغاية الشعب وخدمة مصالحه ومن المؤكد أنك تتفق معى فى ذلك .

بطل للديمقراطية : طبعاً ان الحكومة تعمل على تحقيق رغاية الشعب وليس لزيادة ثروات أعضائها لكننى أضيف أن أعضاء الحكومة لا يستهدفون تحقيق رغاية الشعب وحسب ، بل انهم هم الذين يضمون ويحددون هذه الغايات نفسها ، كما يحددون وسائل بلوغ تلك الغايات .

بطل أفلاطون : ولكننى سأذكرهم مرة أخرى بأفلاطون ، فالناس مع كل جهلهم وعدم اكتراتهم لا يعرفون ببساطة ماهو مصالحهم ، وماهى الغايات التى ينشدونها ووسائل بلوغها .

بطل الديمقراطية : إتنى أتمسك بأن بترك للشعب تحديد غاياته وتحديد

وسائل تلك الغايات ، وإن كان عن طريق ممثليه المنتخبين على الأقل .

بطل أفسلاطون : ولكنك تعترف بالتأكيد بأن الشعب وممثليه المنتخبين لهم مساوئهم كما أنهم يرتكبون أخطاء لاحصر لها .

بطل الديمقراطية : بالطبع فإن تاريخ أى ديمقراطية مليء للغاية بأمثله لهذا الضعف . ولكننى متمسك بأن أى شكل آخر من أشكال الحكومة سيرتكب أخطاء أكثر من خلال إساءة إستغلال السلطة ومن خلال القرارات السيادية العليا التى تم إتخاذها بدون إستشارة الشعب ، ومن خلال القشل فى تهذيب طاقات الشعب من أجل الحكم الذاتى ، وبالطبع فإن الموقف موقوف غير مريح ولايهم نمط الحكومة التى لدى المرء . وعندما لا يستطيع الشعب نفسه أن يقوم بالمهمة وإنما يقوم بها حكومتهم مستفيدون من عوامل الفساد والانهيار والظلم تتسود للدولة . إن الديمقراطية هى أقل الأنظمة الحكومية فساداً .

بطل أفسلاطون : هنا تكمن جذور إختلافنا ؟ فالديمقراطية ليست أفضل شكل من أشكال الحكومات لأن الناس لا يعرفون مصالحهم الحقيقية . ولقد رأينا من قبل وجود هذا على المستوى العردى وبنفس الأسلوب ، يتم تكراره هذه مراراً على المستوى السياسى والاجتماعى . إننى أعترف بأنه يجب على الحكومة خدمة مصالح للشعب الذى وصل من الحكمة ونفاذ البصيرة جداً يجعله قادراً على معرفة مصالحه .

بطل الديمقراطية : أنت على صواب فى أن حكم الديمقراطية هو أساس إختلافنا . فعلى أن الشعب قد يقوم بنفسه وأخطاءه مأسوية لاحصر لها . ولكن إذا لم يعرفوا مصالحهم فهل يعرف تلك المصالح ذلك الذى يقوم ؟

وحق لو كان يعرف لن ذا الذي يغيرنا أن هذا الحاكم الأوحـد يعرف معـالـمنا بصورة أحسن مما نعرفها ، وكيف يمكنه أن يفرض خطـطه وأوامره على الشعب كله ؟ وهل من المعقول أننا لن نجد من بين أفراد الشعب جماعة أو أكثر لها من نماذ البصيرة وقوة الرؤية ما هو أكثر مما هو موجود عند الحاكم ؟

العلاقات بين الأمم

في كل دولة نجد قوانين يلتزم بها الناس ، كما نجد مهاماً عديدة مثل الجسور والطرق العامة ومكاتب البريد والأمن وغيرها . نعم هناك حكومات طالعة تكبل المواطنين بالقيود ولا تقدم أفكاراً إبداعية ولا تحقق رفاهية الناس ومع ذلك فوجود مثل هذه الحكومة أفضل من عدم وجود حكومة على الإطلاق . هناك دول مختلفة ذات حدود محددة وحكومات مميزة منتشرة في أرجاء العالم .

وبازدياد سكان العالم وبازدياد إتساع حجم الدول تصبح مسئولية الحكومة ضخمة في أرجاء العالم وتشعب مهامها وعلينا الآن أن نتأمل ما يلي :
تزداد سلطة الحكومة بشكل لا يرد على مخاطرنا هذه الأيام وهذا يكون في الحكومة المعنية وليس في الحكومة المنتخبة ، ففي الولايات المتحدة مثلاً تتركز سلطات أكثر وأكثر على الفرع التنفيذي في الحكومة أما الفرع التشريعي وهو منتخب مباشرة من الشعب فإنه يكون بطيئاً للغاية ومعرفلاً في إتخاذ القرارات الضرورية والسريعة في حين أنه يصبح أقل تمثيلاً بصورة تلقائية نظراً لأن عضواً واحداً من أعضاء الكونجرس يمثل عدداً متزايداً من الناس بصورة مطردة ، وعدد مكاتب ووكالات الحكومة من الفرع التنفيذي تـمـر وتخطو خطوات سريعة وكلما أصبح الشعب أكثر عدداً كلما

إبعد أكثر عن أعمال الحكومة وكان أقل مقدرة على فهم تلك الأعمال .
وتخيل الشعب في هذه الحالة إما أن يصبح سلبيا لا يبالي بأمور الحكم إلا فيما
ندر وحينما تحدث أحداثاً عظيماً لا تكون للاحتجاجات والبرقيات الاصدى
قليل جداً . ويكون الموقف أكثر سوءاً في حالة الحكومات غير الديمقراطية،
حيث يلجأ هؤلاء إلى تذيب الشعب وقع أى حركة البقية بالبطش وإما
تتحول البقية إلى أناس مستسلمين يوافقون الحكم ولا يكتفون بقضية
أو مبدأ .

يمكن لأى طائفة أن يستخدم أساليب القمع العنيفة ضد المتمردين بحيث
يرهب البقية حتى تخضع خضوعاً أعمى للنظام ، ويمكنه أن يستخدم وسائل
الاعلام المختلفة (صحافة - إذاعة - تليفزيون) في نشر رأى الواحد ومنع
الآراء المخالفة من الظهور . ويمكن للقادة من الحروب على الرغم من عدم رغبة
شعوبهم في هذه الحروب فتأمل الموقف الآتى :

هناك شخصيتان لا تريدان التشاجر فيها يتوقان فقط إلى السلام ولكن
القادة يرغبون في توسيع نطاق سلطتهم ، أنهم يريدون الحرب ، ولأنهم ليسوا
مسؤولين عن الشعب (سوى الحكومة الديمقراطية) فيمكنهم إذا كانوا
يسيطرون على بوليس سرى قوى، وجيش قوى، ويسيطرون على مجموعة من
الوكالات الحكومية ذات الكفاءة فانهم سوف يدخلون الحرب ويقتلون الآلاف
من شعب وجيش الدولة الأخرى ، مع أن الشعبين قد لا تكون لهم رغبة في
الدخول في هذه الحرب .

فلماذا يجب أن يختلف القادة عن الشعب ككل ؟

• أجل التعطش إلى الدماء ؟ أو من أجل التوسع ؟ أو من أجل السلطة ؟

اعتقد أنهم يخلون ذلك من أجل للتخز والسلطة وبذلك تكون الحالة الطبيعية الأولى التي صورها هوبز (وهي حالة القتل والبؤس والتشريد) مستمرة في دول العالم حتى الآن في تلك الحروب المدمرة التي تقام بين حين وآخر بين الدول المختلفة . وهناك بالطبع الأمم المتحدة وهي ليست ذات سلطة عسكرية وإنما يملك فقط سلطة أكبر مما تبدو عليه للوهلة الأولى فهي تبحث المنازعات وتعمل على تبعية الرأي العلني ، ولكنها لا تستطيع التحكم في سلطة المنازعات والزام الدول بقراراتها والنتيجة هي أن دول العالم تظل في حالة حرب وقتل كما كان الأمر في حالة الطبيعة الأولى كما صورها هوبز . فكل دولة تخشى ولا تثق بالدولة الأخرى ، فالدولة التي ليست لها أدنى رغبة في التعدي على أي دولة أخرى تنمي جيوشا ضخمة وقواعد للقذائف وتنفق نصف دخلها القومي على عمليات التسليح لكي تحمي نفسها ضد أي هجوم محتمل في دولة أخرى .

هنا ما نرى الدولة ٢ استناد للدولة ١ للهجوم عليها فانها تعمل على تسليح نفسها وتستهلك ميزانيتها في هذا الأمر ، وعندما يبلغ الدولة ١ هذا الاستعداد فانها تقوم هي الأخرى باستنزاف مواردها من أجل الحصول على أسلحة أكثر فتكا وحيرة وتدميرا . وهكذا ينتهي الأمر بهزيب اقتصاد الدولتين .

والواقع أن الحرب يمكن أن تستمر بين دولتين أو أكثر وعادلت حالة الطبيعة موجودة بين الدول فإن الحرب سوف تهدد الجميع باستعانة في ذلك عدم تدخل القوى العظمى لوقفها . والآن تأمل في هذا المثال :-

إن الطفل جوني يحب إقناع الطفل بيلي بالتقاش ، نظراً لأن جوني مفتنح تماماً أنب الصواب في جانبه ولكن الطفل بيلي لن يستمع إليه ، فهو

لا يجيد التفاح أو المبادلات وإنما يجيد فقط استخدام القوة . فلو استطاع جوني هزيمة ييل في شجار عندئذ ربما سيوجه ييل احتراماً كافياً لجوني كي يستمع إليه أو على أن حال يقوم باطاعته . ولذلك فلو كان لجوني أى فرصة في تفكيره في أن يكون لديه أى تأثير على ييل فسيستم عليه تعلم الشجار حتى لو كان سيفضل الأضطلاع بأشياء أخرى وحتى لو كان يحتقر استخدام القوة الجسمانية كآسلوب لتسوية النزاعات . فإذا لم يتعلم الشجار، فلن يوجه ييل إليه سوى الإحتقار بالإضافة الى أن معرفة ييل بعدم قدرة جوني ومجهزه عن الشجار سيجعل جماعات أخرى تنضم إليه لسحق جوني ولكي تتأكد من أن ييل قد يكسب جوني ، فهذا لا يبرهن على من منها على صواب ومن منها على خطأ ، فربما يكون جانب ييل في المجدل هو الجانب الأقل و ربما يكون العكس ، لكن حقيقة فوز ييل في الشجار على جوني يظهر فقط ، أن ييل أقوى وأكثر مهارة في الشجار وحسب .

نعم ، قد لا يكون الحق معالية في العالم إلا إذا ساندته القوة . فبدون القوة فقد يتدمر الحق ذاته أو الصواب ذاته ولو لم يقهر الحلفاء القوة كي يتصرفوا على ألمانيا النازية ، لكان الحق قد أنهار وما استطاعت القيم المتحضرة أن تحيا أو تبقى .

ونحن لدينا نفس الموقف على نطاق أضيق في الأفلام الغربية التلفزيونية فالقناص المسلح يحاول « أن يكون مستقياً » ، ولكن الآخرين لن يكونوا له احتراماً إلا إذا انتصر عليهم في قتال شرس ، وهو يحارب ضد إرادته وذلك لكي يجعل السلام فعالاً . وهنا تكن مأساة الحرب فمن يملك القوة قد لا يملك الحق .

وهناك في المواقف التاريخية ما يؤكد هذا ، فالحضارات الراقية ، تعتبر أن مجرد النقاش أو الجدل سيحل كل قضاياها ، خصوصا وأن تلك القضايا من النوع النبيل الذي يمكن أن يفوز على القوة في أى صراع فكري . كما أنهم رأوا أن الحرب مسألة بربرية وغبية ومهلكة تتجاوز الأنفال الإنسانية الأخرى وتهدها . لكن الذى يحدث بعد هذا هو شن الحرب عليهم من الحار الذى ينظر إلى القسوة على أنها المنزل الأعلى ، حينئذ تنهار الدولة الحضارية وتهدم قيمها .

ومع ذلك كان هؤلاء بالتأكيد على صواب فى إستجابتهم للحرب ، فما الذى يمكن أن يكون أسوأ من الحرب ؟

الواقع أنه لا يهتم مقدار الصواب الذى كانوا عليه ، فعندما تهجم دولة أخرى دولتك ، فينفي عليك أن تحارب وليس هناك بدىلا آخر ، فالتاليات التى تعتقها لا يمكن أن تكسب القوة الصرفة ، ومع ذلك ذن استهجانك نفسه للحرب قد يكون وسيلة أو أداة لاستبعادك واستبعاد كل هؤلاء الذين يشاركونك وجهات نظرك ، وذلك حينما تحرف أى قوة معادية ذلك الاتجاه السلمى الذى أنت وغيرك ما يمانلك عليه . ومن هنا تكمن مشكلة العلاقات الدولية .

الحقوق

لقد بدأنا فى الجزء السابق من خلال تقديمنا للدولة كأداة تخدم المصالح المتبادلة لأولئك الأشخاص الذين يتعمون إليها ، ولكن يمكن القول بأن هناك وظيفة أخرى وهى أنها تحمى حقوق أفرادها والحقوق العامة التى يجب أن توفرها الدولة على حمايتها للأفراد .

حقوق الحياة والحرية والسعى وراء السعادة والملكية .

ولكن ماذا نقصد بقولنا أننا نملك حقوقاً معيناً ؟ فلو قال شخص ما « ليس لك الحق في الحصول على دخل من هذا المصدر في كاليفورنيا، ولكن لك هذا الحق في ولاية تيفادا » فمن الواضح أنه يتحدث عن « حق قانوني Legal Right » وأنه يقصد أنك يمكن أن تطالب بهذا الحق قانونياً تبعاً لقوانين ولاية ما ولكن ليس طبياً لقوانين ولاية أخرى . ولكل عندما يتحدث الناس عن الحقوق التي يمتلكها كل فرد بصورة متساوية ، فهم لا يقصدون التحدث عن الحقوق القانونية التي يحددها القانون القائم والذي يختلف من مكان إلى آخر ومن دولة إلى أخرى ، كما لا يقصدون التحدث عن الحقوق الشرعية ... إنهم يقصدون الحقوق الأخلاقية أو ما يسمى بالحقوق الطبيعية ، وهي حقوق يمتلكها البشر باعتبارهم كائنات بشرية .

إن الحق له جانب مقلوب وهو الإلزام فلو كان لأى شخص معين حق معين ، في هذه الحالة لا يحق لشخص آخر وهذا الإلزام منه ، أن يتدخل في ممارسة هذا الحق . فلو كان لدى حق في الحياة ، عندئذ فالآخرين لديهم الإلزام بالآلا يحرمونى من هذا الحق، وإذا كان لدى الحق في التعبير الحر عن أفكارى ، في هذه الحالة ، يلتزم الآخرون بعدم التدخل في حق هذا . وبالطبع ، ينطبق نفس الشيء على حقوقهم . إذ أن على أن التزم بعدم التدخل في ممارسة الآخرين لحقوقهم . وهنا يكون الإلزام متبادلاً : التزام الآخرين تجاهى ، والتزامى تجاه الآخرين .

علينا أن نبحث الآن عما إذا كانت الحقوق الطبيعية مطابقة أم مشروطة ، وعما إذا كانت مقبولة أم لا ، وعن إمكانية وضعها ضمن إطار نظرية المنفعة .

١ - على حرية الكلام

دعنا نتبع تفصيلاً حق حرية الكلام ، ذلك الحق الذي أيده أغلب الناس . « فكل صلاتي حتى » كما يزعم أصحاب نظرية حرية الكلام « له الحق في التعبير عن آرائه بحرية وبدون تهديد أو قسر من أفراد آخرين أو من الدولة . وهو أيضاً ليس له الحق في فرض آرائه عليهم لأنه بذلك يتدخل في حقوقهم ، ولكنه يملك الحق في أن يقول ما يحلوه مادام الآخرون ليسوا مخبرين على الإنصات إليه أو مخبرين على قبول ما يقوله .

ولقد كان جون ستوارت مل أقوى مناصر لحق حرية التعبير هذه كما جاء في مقاله « عن الحرية On liberty » . ولقد ذهب مل إلى أن هذا الحق غير محدود وأن أولئك الذين يحاولون قمع التعبير عن الرأي الحر ، هم تحت كل الظروف قوم مستهجنون ، ويرى مل أن التعبير الحر لا يعبأ بأغلبية أو أقلية إذ أن هذا الحق مكفول للجميع ، حتى لو عبر فرد واحد بحرية عن رأيه أمام جميع الناس ، فليس من حق الناس إسكات هذا الصوت الأوحده أو تغييره . ويرى مل أنه من المحتمل أن يكون الرأي الذي تحاول السلطات قمه رأياً صادقا ، وأن الناس الذين يقمعونه لا يؤمنون بأنه كذلك ، ولكنهم إناس ليسوا معصومين من الخطأ . والنتيجة ملء بأمانة لرجال تولوا السلطة واعتقدوا أن وجهات نظرهم معصومة من الخطأ وبناء على ذلك قمعوا رأي الأقلية ، الذي ظهر مع مرور الزمن أنه كان رأياً صائبا . ولنا أن نتساءل هنا : لماذا اعتقد الحكام دائما أن إرادتهم كانت صادقة تماما ؟ فلقد كان برهانهم مادة نالما تماما وأحيانا كان ينظر إلى الكمال كلية . (في الواقع ، كلما كان هناك برهان قليل على صدق وجهة نظر كسما عتارت

السلطات التي أرادت أن يتم قبول فرضه بشدة على الآخرين وعملت على اضطهاد المنشقين ، نظراً لأن السلطات لا يمكنها مناشدة أو غطابة العمل وبناء على ذلك ، لا بد أن تسحق للمعارضة من خلال القوة الصرفة) .

فيما يختص بالآراء السياسية والدينية بصفة خاصة ، تلك الآراء التي عادة ما يركزون على قمعها ، هناك دائماً رجال أذكىاء وتقدمين على الإتيان بمبررات لوجهة النظر للمعارضة . وبناء على ذلك تقوم الدولة أو الحكومة بقمع هذه الآراء فإذا كانت السلطات لا تخشى من أن وجهه النظر للمعارضة صادقة ، فلماذا تتشوق إلى قمعها ؟ ولماذا لا تناقش وجهه النظر هذه في وضع ضوئه النهار فإذا كانت زائفة ، فيمكن لكل فرد أن يرى زيفها بوضوح ؟ وخلاف ذلك ، أليس من المحتمل أن تخشى السلطات لاشعورياً من أن يكون الرأي الآخر صائباً وأن يكون رأيهم خاطئاً ، ولذلك تتمد إلى قمع الرأي الآخر بدلاً من أن تعترف بأخطائها .

ولكن قد يعترض « ناقد » مل ويقول « حقيق أننا لا يمكن أن نتأكد من صدق رأى فليس ثمة شيء مؤكد أبداً ، ولكن يجب علينا أن نتصرف على أساس الاحتمالات الواقعة . فلا يمكن لأحد أن يقترح بأننا يجب أن نتجاهل صرخه لطلب النجاة لأننا لسنا متأكدين من ذلك تماماً فقد يكون هذا مجرد هلوسة . وبغض الأسلوب فلو يرى أن وجهه نظر معينة ذات احتمال كبير في أن تكون زائفة ، عندئذ ، يلتمس لنا العذر في قمعها . فنحن نتصرف على أفضل قدرة لدينا ، ونحن نتصرف على أساس أننا نعتقد بأن هناك دليلاً نعتقد كافيًا ، وهنا تأتي نقطة ، نتصرف عندها من واقع أغراض عملية كما لو كنا نعرف أن وجهه النظر هذه صادقة وفي هذا الموقف الذي نقوم به نبره نلتص

المذوقى إجبار كل فرد على قبوله » . ولكن الأمر عند مل ليس على هذا النحو ، فهناك اختلاف كبير بين افتراض 'صدق رأى' ، لأنه لم يتم دحضه ، بعد تقديم كل فرصة لمهاجمته وبين الافتراض بصدقه لكن لا يسمح بمهاجمته . الافتراض الأول سليم ومعقول والثانى ليس كذلك .

ولكن قد يقول « ناقد » ما ، هناك بعض المعتقدات التى على الرغم من أننا لا يمكن أن نتأكد من صحتها تماما ، فانها تضر بالمجتمع إلى حد أنه يجب قمعها من أجل الحفاظ على الأخلاق أو حتى الحفاظ على الحضارة ذاتها . فمثلا ربما ، لا يمكننى البرهان على أن الاعتقاد الدينى صادق وأن الاعتقاد المضاد له زائف ، ومع ذلك يمكننى أن أفتتح بأن رغبة المجتمع تعتمد على التعاليم الدينية . وبناء على هذا ولأسباب تقنية . وإن لم تكن لأسباب الصدق سوف يتم إلتباس المذوقى من قمعى للأراء المخالفة للدين .

والواقع أن هناك أضرارا كثيرة تنجم عن قمع الآراء حتى ولو كانت زائفة وحتى بالنسبة إلى هؤلاء الذين لم يتعرضوا بعد لهذا القمع . فإذا كانت السلطات تصدر رأيا رسميا ، فانها سوف تضطهد أى آراء معارضة .. هنا قد يكتب البعض آراءهم خوفا ، وقد يصدرها البعض سرا ، والقليل منهم يحصل المذاب والموت فى سبيل تمسكه بوجهة نظره . الواقع أن قمع وجهات النظر أمر خطير من الناحية الأخلاقية وللثروة والسياسية والاجتماعية والثقافية . ومع ذلك يجب ألا نخرج تماما بسب تلك الحزبة عن مبادئ وتقاليد المجتمع وألا نتأخر بنا حريتنا إلى هدم قيم المجتمع .

يقول مل « لكن أولئك الذين ينشغون عن الآراء التى تعمل على ربط النسيج الأخلاقى فى المجتمع هم أفراد أشرار لأنهم يضرهم حريتهم الفردية فوق

رفاهية الشعب « ومع ذلك قد يكون هذا الإتهام غير صحيح . فقد تكون النظرة المنشقة صادقة ولو كان الأمر كذلك ، فمن الضروري أن يعرفها الشعب على المدى الطويل ، وقد يؤدي إلى رفاهيته ونفعه . وحتى لو كانت تلك الآراء كاذبة ، فإن قضاها قد يؤدي إلى شر أعظم من تركها . هناك رأى آخر يقول أننا يمكن أن نحصل على الحقيقة من خلال حنة جهنمية وإضطهاد كبير وأن على كل حقيقة أن تجار ناراً متأججة بعد أن يتم قبولها ، وأنه يجب أن يعلنها صاحبها بكل قوة ووضوح متصلا في ذلك كل رخيص وغال .

إن هذا الرأى يخالف الرأى الذى يقرر ضرورة إستخدام القمع لكبت الآراء المعارضة ولو لمدة قرون . ولكن أنتصر الحقيقة دائماً على الإضطهاد؟ لا أعلن ذلك فال تاريخ مليء بأمثلة على حقائق أجددها الإضطهاد إن لم تكن قد قمت للأبد ، فهي قد تختلف لقرون عديدة . وعندما نتحدث فقط بهدوء الآراء الدينية نجد أمامنا حالات كثيرة . فلقد إنتشر الإصلاح على الأقل عشرون مرة قبل لوثر وأحمد بعد ذلك . فلقد أجدت حركات أرنولد بريسكا وفارا دولكينو (أورولسينو) وسافونارولا Sevonerola وأيضاً أجدت حركات كل من آل الاليجواز ، وآل التورواس وآل لولاردس وآل أكاسيت ، وحتى بعد لوثر أجدت الإضطهاد كثيراً من الحركات إلى أماكن مختلفة ، فلقد تم إقتلاع البروتستانتية من جنورها في أسبانيا وإيطاليا وبنلندا والنمسا وكان يمكن أن تقتلع من إنجلترا لولا وجود الملكة ماري ولولا موت الملكة إليزابيث .

ولكن إذا كان الرأى الذى تم قمع رأيا زائفاً أو كاذباً ، ألم يكن التصرف الذى تمرفه ذلك الذى قام بعمل القمع سلباً ؟ عجيب مل ١٠ لا . لأن

ذلك الذي تمسح الرأي أخطأ تارة بسبب أنه لم يكن يعرف حقيقة هذا الرأي
تعميلاً حينئذ قام بضمه وأخطأ تارة أخرى لأن تمسح الأراء يؤدي إلى العقم
وعدم التجديد .

خطاطر إبداء الرأي الحر :

١ - هناك أخطام تنشأ في المقام الأول من الحكومات ، فأولئك الذين
يولون السلطة عادة ما يرغبون في أن يظلوا فيها دائماً . ويتم ذلك من وجهة
نظرهم في تمسح كل رأى يخالفهم أو يعرض حكمهم للزوال ، وذلك من خلال
إستعمال العنف .

٢ - ولكن الخطاطر ليست ذات مصدر حكومي وحسب فهناك الرأى
العام أو رأى الغالبية التي يصعب في وجودها إبداء أراء فردية تخالفها .

٣ = وحتى عندما لا تدخل الحكومة ، فإن وسائل الاتصال الجماهيرية
الموجودة في عهدنا هذا يمكنها إحتكار الرأى العام والذوق العام ، وبناء على
هذا تمنع كل وجهات النظر المعارضة من الوصول إلى دائرة إهتمام الناس ،
باستثناء وصولها إلى عقول قليلة مستقلة وخلاقة . هل حق التعبير عن النفس
بحرية حق مطلق لا محدود ؟ وهل يجب على المرء أن يعبر عن أى رأى في أى
وقت ؟ وهل نسمح للفرد بالتفرد على نظام الحكومة وقليله ؟ وهل للفرد الحق
في القضاء على الحياة الممنوعة للشعب أثناء حالة الحرب ؟ وهل للفرد الحرية
في التصنت على جاره لمعرفة أسرار حياته الخاصة ؟ وهل للفنان الحرية في
التفرد بألفاظ نابية ؟ وهل نسمح للناس بأن يتناولوا الخيرون أو يرتكبون
الجرائم ؟ وهل للفرد الحق في أن يسكن حرأ في تزيف الأراء والمذهب ؟

وهل يجب أن نكون حراً في صرختك « النار » « النار » في حين أنه ليس هناك نار مشتملة مطلقة ؟

إن مثل هذه الأمثلة تبين بوضوح أن حق التعبير عن النفس بحرية ليس مطلقاً وإنما هو حق محدود ، وأن حريتنا في التعبير تكون مرتبطة بحريات الآخرين الذين لهم نفس الحقوق أيضاً .

حقوق البحري

لقد خصصنا توطأ بشئ من التفصيل الحق في التعبير الحر عن الرأي وباختصار أكثر فسوف نقوم الآن بفحص بعض الحقوق الأخرى وهي :

١ - « الحق في الحياة » : يقال غالباً عن هذا الحق بأنه أهم الحقوق ، الحقوق الأخرى تتوقف عليه ، ولا يمكن للمرء الاستمتاع بالحقوق الأخرى لو كان ميتاً . ولكن تنشأ مشكلة في الحال وهي إذا كان لنا جميعاً الحق في الحياة لماذا عن القاتل الذي سيعدم على الكرسي الكهربائي ؟ فلو قال أحد أن له الحق في الحياة فانه لن يتأثر بذلك لأنه يرى أن حياته على وشك أن تسلب منه .

بالطبع ، سيقول الكثيرون بأنه من خلال إعدامه تم إلغاء حقه في الحياة وسيقول المعارضون لمقوبة الإعدام بأنه لم يفقد حقه في الحياة ، ولكنه فقد فقط حريته في أن يسير بحرية بين مواطنيه . ولكن إذا كان القاتل يفقد حقه في الحياة ، فالحق في الحياة ليس حقاً مطلقاً ، إذ أن هذاك ظروفا لا ينطبق تحتها هذا الحق . وعلى كل فتح المرء في الحياة لا يشتمل على الحق في قتل أناس آخرين وهكذا يحرمهم من حقهم في الحياة نظراً لأن هذه الحقوق المطالب بها حقوق عامة في إتساعها ، حتى لو لم تكن مطلقة ، لو كان

المرء يؤمن بأن الحق فى الحياة حق مطلق، فانه سيواجهه موقعاً محيراً . فالدولة تدفع الشباب للحرب ، وإحتال فقد الكثير منهم حياتهم كبير . وبالطبع ، يقول المرء ، ليس من حق الدولة سلب حياة هؤلاء الجنود لأنهم لم يرتكبوا أى جريمة ولو سلمنا بأن الدولة ليس لها الحق فى شن حرب عدوانية فلماذا يكون الأمر بالنسبة للحرب الدفاعية ؟

قد يقال إن الآخرين قد تصدوا على حقك فى الحياة وذلك فانك تملك الحق فى أن تسلبهم حياتهم ، ولكن لنسلم بأنهم خسروا أو فقدوا حقهم فى الحياة ليس الجنود بل القادة . فلماذا عن حقك أنت إذا كنت واحداً من الجنود المدافعين ؟ بالتأكيد فإن الشخص الذى يطالب بحق غير محدود يقع فى نقطة مخرجة هنا . ولكنك إذا لم تحارب ، سيستولى الغزاة على بلدك ، وماذا سيحدث لحياتك فى هذه العملية ؟ فاقية أنك ما تزال تملك الحق فى الحياة وأنت على وشك أن تقتل ؟

أليس الإعلان عن مثل هذا الحق فى مثل هذه الظروف إلا مجرد كلمات جوفاء ؟ يميل المرء إلى التمتع إذا تم مواجهته بمثل هذه الأسئلة ويقول « كفى هذه الأحاديث عن الحقوق ، دعنا نتحدث فقط عن المنفعة فهذا يكفى . فعندما تكون هناك منفعة من خلال شن الحرب ، وهذا نادراً ما يحدث ، عندئذ ينبغي شن هذه الحرب ، فمثلاً فى معركة بريطانيا ضد ألمانيا النازية . فعندما تشب مثل هذه الحرب ينبغي أن يكون هناك تضحيات فى الأرواح ، ولاتدعنا ندخل أى أساطير عندما نتحدث بصدد الحقوق » .

فلماذا سيقول النعنى بصدد هذا الموقف ؟ فهو من المؤكد سيمصر على القيمة الكبرى جداً للحياة البشرية فلو مات شخص ، فلا يمكنه التمتع بأشياء صالحة

في قيمتها الذاتية مطلقاً ما كانت ، وغالباً ما يسبب موته الحزن والألم
للآخرين وعدم الأمان في المجتمع ، ولكن مع ذلك ، من الجراءة جداً أن
نقول بأن كل حياة بشرية لا تملك فقط القيمة بل تملك قيمة غير متناهية .

٢- الحق في أدنى مستوى من المعيشة: يشعر المرء بصورة كبيرة جداً في

هذا القرن أكثر من ذي قبل بأن كل الكائنات البشرية ، بصرف النظر عن
موقعهم أو قدرتهم على إيجاد فرص عمل ، يجب أن يتلقوا من الدولة دخلاً
يمكنهم من الاستمرار في الحياة بدون حدوث شبه مجاعة . فما هو مقدار هذا
الحد الأدنى؟ هل يشتمل على سيارة لكل فرد ، ودراجة أو عكازان للمشوهين
والعجزة . أو غير ذلك؟ من المحتمل أن يتنوع هذا الحد الأدنى . فالبلد الفقير
لا يعطى قدر البلد الغنى . ومع ذلك فهناك اعتقاد قوي في أن كل فرد يملك
حقاً طبيعياً ليس فقط لكي يعيش ، بل أيضاً ليعيش في حالة ليس بها إجهاد
بدني بصورة كبيرة ، حياة فمالة تلائم كرامته ككائن حي . وينطبق هذا الحق
بصورة مساوية على كل الكائنات البشرية ، حتى لو لم تكن لديهم القدرة على
العمل بسبب المواقف الجسدية والعقلية القاسية وحتى لو لم يستطيعوا إيجاد أي
عمل بعد محاولات متكررة في القيام به ، وحتى لو لم تكن لهم الرغبة في العمل
على الإطلاق ! على الرغم من اعتراض بعض الناس على هذا الشرط الأخير :

٣- الحقوق الاقتصادية . ليس لدى الناس الحق في أن يفعلوا ما يريدون

بأموالهم وملكياتهم ؟ وأليس للملاك الحق في تأجير أو طرد ما يرغبون ؟
وأليس للشركات أن تعين من تشاء وتمصل من تشاء ؟ اعتقد أن هؤلاء هذه
الحقوق لأن لكل انسان أن يتصرف في أحواله كما يشاء . ولكن هناك دعوى
تقول أن على الدولة أن تتدخل في تلك الحقوق الاقتصادية ، وإن لم يكن لها

أن تتدخل في حرية التعبير عن الرأي ، وهم يقررون في هذا الصدد أنه إذا قام فرد بعرض رأى سياسي وعارض ، فهو لا يتدخل بذلك في شئون الآخرين ، اللهم إلا إذا صرخ بصوت حاد مرتفع أزعج الناس وسبب قلقا لهم ، يمكن حينئذ ايداعه السجن لا بسبب رأيه المعارض ولكن بسبب ازواجه للآخرين أنك لست مضطرا لسماع هذا الرأي ، وحتى إذا سمعته فلا يلزم عن ذلك ضرورة اعتقادك . لكن الأمر يختلف فيما يتعلق بالحقوق الاقتصادية ، فإذا تسبب صاحب العمل في الأضرار بعماله وجعلهم يتضورون جوعا ، فإنه يتدخل بذلك في حياتهم ، ويملي عليهم شروطا تجعل من المحال عليهم أن يعيشوا ككائنات انسانية لهم حقوق معينة . والنظام الاقتصادي بدون تأمينات يفرض عقوبات فظيمة على أولئك الذين لا يعملون على الرغم من أن عدم قيامهم بالعمل ليس نتيجة كسلهم ، وقد يعترض البعض ولكن إذا كانت الدولة تتحكم في الصناعة ، فأليست تقوم بالتدخل أيضا في حقوق العمال ؟ نعم وهذه هي المشكلة فالعمال لا يخشون فقط بسبب التدخل الحكومي لكنهم يقعون فريسة للروتين والرقابة وعدم التفاعلية والرشاوى والبيروقراطية . الرد على ذلك بالقول أنه إذا ترك الحرية للمتجدين أن يتجوا بدون قيود حكومية فلا شك أنهم سيزيدون الانتاج كما وكيفما ، ويحسنون الأجور ، وهكذا يرفعون الثروة الوطنية ولكن قد ينتهي الأمر بالاستغلال والاحتكار .

إن حق الملكية هو نوع معين ، أو حالة للحق الاقتصادي ، بصفة خاصة حق ملكية الأشياء (ليس بالضرورة العقار العيني) التي يمكنك التصرف فيها كيفما شئت . يعتقد أحيانا أن لدى كل فرد حقا متساويا في الملكية ، ولكن هل لديه هذا الحق بعرف النظر عما إذا كان يعمل أم لا ليكتسب هذا الحق ؟

وكم مقدار الملكية يحق له امتلاكه؟ وما لاشك فيه أن فكرة الملكية لا بأس بها من الناحية النفعية، فالتاس يدفعون نحر ما يطلق عليه «ملكيتهم» ولكن إذا كان لكل الناحية الناس الحق في الملكية، فمن ذا الذي سينعم بهذه الملكية، فلو كان لكل فرد الحق في إمتلاكه، فدا فاقابلة للزراعة فلن توجد أرض كافية، في العالم تكفي هذه الملكية. وهناك نشأ أسئلة أخرى هل مسموح لأولئك المحظوظين جدا أن يربثوا ملكية حتى ولو لم يكتسبوا بأنفسهم؟ وهل يجوز اكتشف الجزيرة الباسيفيكية أن يحتفظ بالجزيرة بأسرها لنفسه أو لبلده حتى لو ظهر أن هذه الجزيرة كبيرة جدا حتى حين أن هناك مكتشفين آخرين لم يجاهتهم مثل هذا الحظ.

معظم الحديث عن الحق حديث مهم للغاية ومع ذلك منتشر انتشار أكبر للغاية نظراً لأن هؤلاء الذين لا يملكون الملكية عادة ما يريدون امتلاكها، وأولئك الذين في حوزتهم يريدون التثبت بها. وعلى ذلك فحق الملكية ليس إحدى الحقوق التي يجب الإصرار عليها وعلى قيمتها النفعية: فسيبدو الصبر الأساسي للإمتلاك الملكية خاصة: وبما في ذلك ممتلكات قومية يجد الناس فيها فرصة للعمل فيما يملكونه أفضل من العمل في ملكية الآخرين أو في ممتلكات الدولة، بعض آخر، تخلق الملكية حافزاً على العمل المرغوب فيه بدرجة عالية، ومن وجهة النظر النفعية والتي تظهر بأنها للمبرر الأساسي.

٤ - الحقوق الشرعية: هناك أيضاً حقوق معينة أمام القانون، يؤيدها المجتمع الغربي، فكل فرد يملك حقوقاً شرعية: بمثل حقوق الملكية العادية في المحاكم، وبحق التصويت لمن يذهب أن تصوته على مصالحه، من خلال الاقتراع السري، وبحق الحماية من مظالم معينة مثل الإلزام، والسرقة والسلب ووربما

الرشاشة تشمل هذه الحقوق كل حقوق توفير الحماية من خلال القانون إذا تعدى الناس على حقوق الفرد الأخرى .

هناك شعور عام بأن كل فرد يملك هذه الحقوق كحقوق طبيعية ، وليس كحقوق قانونية أو شرعية لأن الدول جميعاً لا تمنح هذه الحقوق بالطبع سواء أكان هذا الفرد غنياً أو فقيراً أو أبيض أو اسود ، متواضع أو مغرور بنيل أو كريم .

ومهمة الدولة الرئيسية هي حماية هذه الحقوق . ووقف هذه الحقوق ، حتى ولو مؤقتاً ، مغم بالخطر وهدد حرية وأمن الناس ، نظراً لاستحالة الحياة الحضارية بدون هذه الحقوق وتبعاً لذلك يعتبر إيقاف هذه الحقوق مباحاً فقط في حالات الملاك الشديد مثل حالة زلزال أو غزو وشيك حتى عند اعلان الأحكام العرفية .

يحتقد أحياناً أن كل هذا الحديث بعبء الحقوق الانسانية يفتيه مبدأ واحد أعلنه كانط تغطية مناسبة في أننا يجب أن نعامل كل كائن بشري كغاية وليس مجرد وسيلة ، ولكن كانط لا يحدد الحقوق التي تخول للناس من خلال هذا المبدأ .

غالباً يجب تفسير هذا المبدأ على أنه يعني أننا يجب أن نستخدم الناس الآخرين كوسيلة ومنع هذا الشرط المبودية والرق واستعباد البعض البعض الآخر ، هو استخدامهم كوسيلة لمنفعتهم الشخصية ؟ (فكثير من العبيد كانوا أحسن حالاً من الموظفين الذين يتقاضون أجوراً) ولكن إذا كان هذا الموقف أيضاً يتعلق بالعبد (كانت) ، فإذا عن صاحب العمل ، الذي يسبب التهديدات النفاقية ،

ويؤجر موظفين للعمل في هذه النقابة وبذلك يدفع لهم أجور أكبر ، ولكنها ما تزال أجور ضئيلة جداً بقدر المستطاع في مثل هذه الظروف ؟ فأليس يقوم باستخدام موظفيه فقط للمنفعة الشخصية مثل مالك المييد ، ولأنه يدفع لهم أكثر من المييد فهذه ليست ميزة من عنده ؟ فأليس كل أصحاب العمل يتبعون هذا الاجراء تقريباً ، وبصفة خاصة يحدث ذلك في المصنع عندما لا يعرف صاحب العمل الموظف معرفة شخصية ؟ فهو تقريباً مبدأ أساسى في محاولة العمل التجارى أن يدفع صاحب العمل لموظفيه أدنى مقدار للأجور ، وهو يقدم للموظف أدنى مقدار من العمل بقدر المستطاع مقابل أجر معين . فمن الصعب جداً رؤية التشابه في هذا المبدأ فكل الذين تقصدم يظهرئون بأنهم يستخدمون الآخرين ببساطة كوسيلة . فهل يوجه كانت الإدانة لهم جميعها ؟

أما يصكون التعبير المصحيح لمبدأ كانت هو أنه لا ينبغي على المرء استخدام القهر أو الضغط لإلزام الكائنات البشرية على القيام بعمل أى شيء ضد إرادتهم . وعلى أساس هذا التفسير هناك الكثير يمكن أن يقال بصدد هذا المبدأ . فهذا المبدأ بالطبع سيمنع العبودية ، نظراً لأن العبد مجبر على العمل وليست لديه الحرية في الذهاب الى مكان آخر وإلا تغرور جوما

الفتوى الأولى

هناك على أية حال ، جانب آخر من قضية الحقوق . والدولة تحاول تأمين حرية الأفراد والمنظمات بداخلها ضد إعتداءات الأفراد والمنظمات الأخرى . ولكن هل من وظيفة الدولة أن تحمى الأفراد من أنفسهم أيضاً ؟ وهل يجب

من قوانين لمصلحة الأفراد حتى عندما لا يرغب الأفراد في هذه الفائدة أو عندما لا يتعدون على حريات الآخرين ؟ هل يجب أن تكون هناك قوانين تتحكم في استهلاك الناس للكحول فمثلا لفترض أن الناس لا يريدون أن يكونوا محكومين بهذه الطريقة وأنهم لا يتدخلون في حقوق فرد آخر من خلال استهلاكهم للخمر ؟ (من الواضح يجب أن تكون هناك قوانين ضد الاعتداء على حقوق الآخرين التي تحدث عندما يقود قائد سيارة في حالة سكر بشديد ولكن هذا قانون يحمي حقوق الآخرين ولكن ليس قانونا ضد السكرو في حد ذاته) .

فهل يجب منع شخص بالقوة من القيام بعمل شيء ما يريد أن يفعله بحماس ، حتى لو كان قيامه بهذا العمل ليس له فائدة على المدى الطويل ، وحتى لو كان قيامه بهذا العمل لا يمثل خرقا لحقوق الآخرين ؟ هل يجب السماح له باحتساء الكحول والانتعاش أو جعل الآخرين يقتلونه بناء على طلبه طلبا لموت بلا ألم في حالة معاناته من مرض عضال لا شفاء منه ؟ هل تتولى الدولة هذا الأمر وتعمل ما هو في صالحه ، لو كان يمثل هذا الغباء إلى حد أنه لن يقوم بعمل الشيء الصالح لنفسه بنفسه ؟ هذه هي قضية أو مشكلة التشريع الأبوي .

فالوالدين دائما يقومون بهذا الحق فبا يتعلق بأطفالهم ولكن هناك خطر كبير في هذا الموقف . يمنع الوالدين أطفالهم من القيام بأشياء معينة ، ليس بسبب أنه ليس أفضل شيء لهم ولكن بسبب أن ذلك غير ملائم ومزعج للوالدين ومع ذلك يعمل الوالدان ضده الصعوبات بصورة عقلانية بقولهم « بكل هذا من أجل صالحك » وبالمثل ، فقادة الموال الذين غالبا ما يكون لديهم تشريع أبوي غالبا ما يقولون هذا للقول بناء على ذلك « كل هذا من

أجل مصالحك». وكما قد رأينا في الجزء السابق فالقادة الذين يبدأون مستقبلهم بالتذرع لمصالح الناس قد يجدون أنفسهم ، بعد أن يكونوا قد استقروا في السلطة يشرعون تماما لمصالح أنفسهم . وسرعان ما يحاولون اكتساح المعارضين لوجهات نظرهم ، تحت زعم أن الدولة لا بد لها أن تناسك في سياستها ولا يجب تهديدها من الداخل . ولكن تؤمن هذه الوجهة بمخند اجراءات صارمة تركز في عمليات البوليس الامري زاعمة أن «كل هذا» الشعب من الأمراض السرطانية داخل الدولة . فما يبدأ على هيئة تشريع أبوى حنون ينتهي بتدخل شريع ، ولكن الانتقال من حالة لأخرى يسير بصورة غير ملحوظة لأنه بطيء وتدريجي .

تاسعا
العدالة

العدالة

يبدو أن مذهب المتظمة العام أكثر للمذاهب الأخلاقية قبولا حتى الآن. لكن هناك تصور آخر لم تتطرق إلى مناقشته بعد، وهو مفهوم أو تصور العدالة والذي قد يقدم تصورا للمذهب العام .

وعلى الرغم من أننا لاستخدم مصطلح عادل ومصطلح غير عادل بمعنى « العيوب » والخطأ أو الحق والباطل فإننا كثيراً ما نخلط بين هذه المصطلحات بل قد نخلط بينها وبين المساواة وعدم المساواة ، وبينها وبين الإنصاف وعدم الانصاف . ترتبط فكرة العدالة من الباحية التاريخية ارتباطاً وثيقاً بالقانون والشرعية ، تعنى كلمة « Jus » فى اللاتينية نفس ما تعنيه كلمة قانون والكلمة التى تستمد منها كلمة « العدالة Justice » هى « Justitia جستنيا » . وعلى الرغم من أن مصطلح « Justice » أى العدالة يستخدم إلى حد ما مكثفاً أكثر فى الدوائر القانونية أكثر من استخدامه فى دوائر أخرى إلا أنه لا يوظف لليوم كمصطلح قانونى بصورة أساسية ولكن يستخدم كمصطلح أخلاقى . فنحن غالباً ما نتحدث عن قوانين معينة وقرارات المحكمة وقرارات تشريعية وقضائية أخرى بأنها أحكام « غير عادلة » على الرغم من أنها مما لا شك فيه أحكام قانونية . فعندما نطلق على قوانين الطلاق فى نيويورك بأنها قوانين غير عادلة فنحن لانعنى أنها غير قانونية فسواء أكانت قانونية أو ليست قانونية، فنحن نطلق على أفعال معينة وقرارات ومواقف معينة بأنها غير عادلة . ونحن نطلق على أفعال معينة وقرارات ومواقف معينة بأنها غير عادلة . ونحن ننوى إعتبار هذا الملقب كادلة أخلاقية .

ولكن ما نوع الإداة الأخلاقية ؟ فمتى نحدث عن شيء ما بأنه غير عادل ، أبني هذا نفس الشيء عندما نطلق عليه شيء خاطيء ؟ من المؤكد لا . فكلمتي « خاطيء » و « غير عادل » غير مترادفتين ، على الرغم من ارتباطهما ببعضهما البعض . فحين لا نقول عن (قيادة السيارة بمحذر) أنها أمر عادل ولكننا نقول أن من الصواب فعل ذلك ونحن لا نقول عن « الانتحار » أنه غير عادل . لكننا نقول أنه أمر خاطيء . وقد ننظر إلى شيء ما بأنه غير عادل (كالعبودية في الأزمنة القديمة) بدون التفكير بأنه أمر خاطيء .

سنحاول معالجة كل مشكلة نخضع بالصدفة تحت واحد من العناوين الرئيسية التالية :

المساواة Equality والاعصاف أو الاهلية desert :

.. ليس هناك شك في أننا نربط فكرة العدالة في حياتنا اليومية بفكرة المساواة . فلو كان الوالد زحياً بأبيه ونظياً على آخر فأتانا نطلق على هذه المعاملة معاملة غير عادلة . وإذا كن القاضى صارم أو قسياً مع سجين ومتساهل مع سجين آخر إرئيك نفس الجرم فأتانا نطلق على هذه المعاملة أيضاً معاملة غير عادلة . ففى كلا الحالتين نقسم « عدم الإنصاف أو الجرم » إلى « المعاملة الغير متساوية أو الظالمة » .

١ - المساواة في المعاملة :

إذا ظلم القاضى بتوقيع مائة دولار غرامة عليك وأخطى سبيل جارك ، وإذا كانت المخالفة متشابهة وواحدة بدون حدوث ظروف مختلفة فى كلتا الحالتين ، فنحن نهمهم بعدم الإنصاف « فلو كانت الجنة واحدة فيجب أن تكون المعاملة

واحدة . ولو حدث وأخطى القاضي سبيل الشخص الثانى لأنه صديق حميم أو قريب له ، أو حدث وكإن القاضي فى حالة شعور به جيدة فى الحالة الثانية ولم يكن كذلك فى الحالة الأولى ، فمرة أخرى نطلق على ذلك « هذا ظلم » ولو تشاجر القاضي مع زوجته على مائدة الاطيار هذا الصباح ، وشعر بحاجة لينفس غضبه على شخص ما ، ومن ثم ، فرض غرامات كبيرة زائدة فى هذا اليوم ، فحين نعتبر هذا الموقف مثالا للظلم وعدم الانصاف ، وبالطبع لا يمكننا المروب من هذا الوحش البشرى تماما . فعندما نشعر بالرضا ، نميل إلى أن نكون أكثر رحمة بالعالم من حولنا ، ولو كنا غاضبين أو حائقين أو حسودين ، فنحن نصب ذلك على الناس الأبرياء . ولكن هل يعنى هذا عدم وجود إنسان عادل تماما ، وهل نستمتع للشكوى العامة بأن « ليس هناك عدل » .

ولكن لتعرض أن القاضي أصدر حكما قاسيا على ثيبث لأنه قتل شخص ما عن عمد (قتل النفس البشرية) ، وحكم على جونى حكما مخففا أقل لأنه قتل شخص ما بصورة عرضية (قتل بلا سبق الإصرار) ، فهنا لا نعتبر الحكم الصادر حكما غير عادل لماذا ؟ لأن مميث يستحق عقابا أشد من جونى ، فالأول يفتن عن عمد والثانى لم يتعمد ذلك . ومن ثم يستحق الأول هذا الحكم القاسى .

تأمل الحوار التخيلى الآتى :

A — تعنى العدالة المساواة فى المعاملة فنلا : لو كنت أنا مذنباً وكنت أنت كذلك فى قيادة السيارة على سرعة ٤٥ ميل فى الساعة فى منطقة تسمح بمحد السرعة إلى ٣٠ ميل فى الساعة ، فليس من العدل فى شيء أن توقع على أحد منا غرامة ولا توقع على الآخر .

B - أنت تقصد بناء على ذلك أن المساواة بين الشخصين أمام القانون أمر

ضروري .

A - نعم .

B - ولكن أنا لا أعتقد في صدق هذا - فوقف كل منا قد يختلف إلى حد ما . فلنفترض أنك كنت تقود السيارة إلى المستشفى لانتقاذ حياة شخص ، في حين أنني كنت أفود السيارة بسرعة من أجل الاستمتاع بالسرعة فقط ، فأليس يؤدي ذلك إلى إختلاف ؟ أو لنفترض أن أحد أصدقاءك أتهق على تقديم ١٠٠٠٠ دولار كعسل خيرى لمن يسير ٤٥ ميلا في منطقة حد السرعة الأقصى فيها ٣٠ ميلا .

A - نعم ، بالطبع ، تصنع هذه الظروف إختلافا ولكن مطلب العدالة لا يقول بأنه لو كنت أنت وأنا أو أنا وأنت في موقفين مختلفين فيجب الحكم علينا أو معاملتنا بنفس الأسلوب ، ولكن هذا المطلب في العدالة يقول فقط أنه إذا كان كلانا في « نفس الموقف بالضبط » فيجب معاملتنا بنفس الأسلوب فمثلا لو كنت أنت وأنا نقود السيارة بسرعة لكن نصل إلى المستشفى وننقذ حياة شخص ما ، عندئذ ، لا يجب على القانون أن يارس معايته نحو أحد منا فيجب أن يعامل كلانا معاملة متساوية .

B - إننى أتهم هذا . فيجب معاملتنا معاملة واحدة لو كان موقفنا واحدا ولكن دعنا نرى الآن ، أنا وأنت في « نفس الموقف الخارجى » ، ولكن مع ذلك قد لا نكون في نفس الموقف « الكلى » بسبب الاختلافات « الداخلية » بين موقفنا ، فقد يكون لدى كل ما ، مزاجا أو طبعا مختلفا ، وقد يصنع هذا أحيانا إختلافا فيما يتعلق بما يجب أن نفعله أو كيفية معاملتنا ، ولنفترض أنك

وأنا موجه البتة نفس الجنحة بالتحديد، جنحة السر وغم وجود الإشارة الخراء في الشارع أثناء ساعة الازدحام . وأن هذا قد سبب الإزعاج والاضطراب في حركة المرور ، ولكنه لم يسبب خسارة فعلية . فالواقف واحدة من الناحية الخارجية ، ولنفرض أن كلانا لم يتعرض لحادثة من قبل ، أو لم يكن متهابأى إخلال لنظام المرور ، ولذلك لا يمكن أن يعاقب إحدانا « للمرة الثانية » . ولكن لنفرض أنك شخص موافق تماما وشخص يتصد عليه ذات بعيرة بعيدة وحساسة وأنا إنسان عصبي وطائش ، ومرض لحوادث وكان من الممكن أن أكون في حكة المرور مبكراً لو كنت تحت قيادة السيارة لوقت طويل . والآن لا يمكن أن تحتفظ برخصة القيادة وتسحب رخصة قيادتي على الرغم من ارتكابنا نفس الجريمة في الموقف الخارجي القريب المتطابق ؟

A - نعم أعتقد ذلك نظراً لأن الاختلاف هنا يكمن في تكوينك وتكوينى الداخلى ، فقد يجوز أن يحدث إختلاف بيننا في الموقف الخارجى في «المستقبل» .

B - بالغبط ولكن أنظر كم يكون هذا المبدأ أكاديمي وأجوف وماجز في تطبيقه للمدالة فكيف يمكن أن أكون أنا وأنت في نفس الموقف من الناحيتين الخارجية والداخلية ؟ فأنا لا يمكننى أن أكون بالغبط في نفس وقتك الداخلى إلا إذا كنت أنا أنت ، وهذه بالطبع إستحالة منطقية .

A - إننى أتهم النغطة التى تريها ، سوف تضطر إذاً إلى مراجعة المبدأ ، حتى يتنى أنت تكون له القدرة على التطبيق الممل .

B - أنت على صواب . وإننى لا أستطيع تصور كيفية قيامك بهذا العمل .

A - حسن ، سأضطر إلى إسقاط هذا البند الإشتراطى بصدك وبعدي

في كوننا في نفس الموقف البسيط . ولكن هل يمكننا القول إداً أنك وأنا يجب أن نعامل معاملة مشابهة إذا كان كل منا في موقف من نمط معين ؟ فلا تحتاج أن تكون مواقف متطابقة ، نظر لأنه بأدق معنى لا يمكن أن يحدث هذا مطلقاً ، والمواقف المتشابهة جداً مع بعضها البعض يمكن تصنيفها تحت نفس العنوان الرئيسى أى : تجاوز حد السرعة لانفاذ حياة إنسان ما .

B . نعم ، ولكننا نقع في الصعوبة التي كانت لدينا من قبل ، حتى داخل نفس الخط العام ، فهذه الاختلافات ستجعل الحكم العادل مختلف في الحالات . فأنا وأنت نتعرض لموقف من نفس النوع بالتحديد هو موقف السرعة في المرور . ومع ذلك سيكون من العدالة التماس العذر لك إذا كانت تلك السرعة من أجل إنقاذ إنسان ما ، وغير عادل بالنسبة لى ، لأننى كنت أقود بسرعة لجرد الاستمتاع .

A : هذا صحيح ، لكننى راعيت هذا ، فالقيادة بسرعة لانفاذ حياة شخص لا يعاقب عليها . فى حين أن القيادة بسرعة من أجل الاستمتاع ، شئ آخر (يعاقب عليه) . فكلا المعلمين لا يندرجان فى نفس الرتبة أو الفئة كما نرى .

A : حسن ، وماذا عن هذه الحالة القائلة بأنه يجب معاقبة كل حالات السرعة إلا إذا كان هناك سبب كانفاذ حياة إنسان بحيث لا نعاقد مثل هذا العمل ، وأن كل الذين أنقذوا حياة إنسان يجب تبرئهم إلا إذا كان هناك سبب لعدم كونهم أبرياء .

B : هذا دقيق ، ومقبول جداً ورائع جداً ، لكن ماهى تلك الأسباب التي يجب أخذها فى الاعتبار ولا يتم توجيه عقاب لها ؟

A : إننا يمكن أن نصيغ مبدأ العدالة صياغة طيبة إذا قلنا أن علينا أن تفحص تلك الأسباب، وتفصل بين الأسباب الأخلاقية والأسباب التي لا توصف بأنها كذلك .

٢ - المساواة في التوزيع

لناس حق متساوي في إمتلاك ما يملكون ، بغض النظر عن مكانهم أو منزلتهم أو موقعهم في الحياة ، ونحن نأقول أنه ليس من العدل أن يتناول البعض « الكافيار » في مقابل أن تتناول الأغلبية الساحقة من الناس خبزا وملحا . إن المساواة تدعونا والعدالة تطالبنا بضرورة أن يوزع الطعام بين الناس بحيث لا نكون هناك هوة سحيقة بين البعض والبعض الآخر .

وما يطرأ على ذهننا السؤال التالي : المساواة في ماذا بالضبط ؟ هل تلك المساواة تكون في إمتلاك كل إنسان لعدد متساو من المراوح الكهربائية ، وعند متساو من المكتب وعدد متساو من البطاطس ، وعدد متساو من « الأنسولين » ... الخ ؟ واضح أن هذا غير ممكن .. فرضي السكر يحتاجون للأنسولين لكن غيرهم من الناس الأصحاء لا يحتاجون إليه ، وهناك أناس شغلهم الشاغل القراءة والإطلاع ومن ثم يحتاجون إلى كتب أكثر ، بينما هناك أعداد كبيرة من الأفراد لا يميلون إلى القراءة أو الإطلاع . والبعض يعيش في المناطق ذات مناخ متجمد أو شديد البرودة ومن ثم فلا يحتاجون إلى مراوح كهربائية ، والبعض الثاني يعيش في مناطق لا تنفع فيها المراوح الكهربائية لعدم وجود الكهرباء في تلك المناطق ، بينما البعض الثالث والذين يعيشون في مناطق حارة وتوفر فيها الكهرباء يحتاجون بشدة إلى مثل تلك المراوح . ولكن إذا قمنا بتوزيع أشياء مادية معينة مثل البطاطس

بصورة مادية وبالتساوي بين جميع الأفراد ، فإن السعادة الناجمة عن مثل هذا التوزيع لن تكون على درجة واحدة : فالبعض يحب البطاطس والبعض الآخر يكرها ، والبعض الثالث يقف منها موقفا وسطا ، وقل مثل ذلك بالنسبة إلى الأمور غير المادية ، فلوقنا بتوزيع الحب توزيعا متساويا بين الناس ، فستظل سعادة الناس غير متساوية ، لأن البعض يحبون الحب أكثر سعادة ، بينما البعض الآخر يكون أقل درجة أو لا يكتثون بذلك الحب على الإطلاق .

وإن قيل أن الشيء الوحيد الذي يمكن قسمته قسمة مادية ومتساوية بين الناس هو المال ، إذ به يمكن شراء ما يريدون ، فالإجابة هي أن توزيع المال بالتساوي لا يجمع عنه أيضا حصول سعادة متساوية بين البشر ، فهناك منافع السعادة لا يمكن شراؤها بالمال ، كما أن إستخدامات الناس لهذا المال متفاوتة ، فالبعض يستخدم المال بحكمة والبعض الآخر لا يكتفيهم قدر من المال لأشباع حاجاتهم الأساسية ، بينما البعض الثالث لا يكتفيهم نفس القدر لنفس الغاية . ومع ذلك يصر الاقتصاديون على أن المساواة في توزيع المال تحقق السعادة ، ويردمون القول « إذا حكمت هناك مساواة في المال ، فهناك مساواة في السعادة » قول غير سليم وغير صادق كما ذكرنا .

وإذا نظرنا في المال فنسجد هو الوحدة التي صمم بها صاحب مذهب النفثة على اعتبارها معيار الحكم في علم حساب الذات اللامتناهية . فهو يقول إفرض أننا نريد أن نحسب مقدار ما يشعر به الفرد من سعادة نتيجة لذتين غير متجانستين ، فما السبيل إلى ذلك ؟ هنا يقول بتمام .. لكي تعرف قيمة لذة معينة ومقارنتها بلذة أخرى لما فليك أن تقدر المال المبدول في اللذتين ، فإن

كان المال متساويا كانت اللذتان متساويتان ، وإذا كان المال المذول في اللذة الأولى أكثر منه في اللذة الثانية كانت اللذة الأولى أعظم وأحسن ، والعكس صحيح .

وإذا أخذنا المال مره أخرى كشال ، فأننا نجد تعارضا إقتصاديا تقليديا بين أولئك الذين يريدون أقصى مقدار من المال ، وبين أولئك الذين يريدون توزيعا متساويا أو عادلا لهذا المال ، حتى وإن تم ذلك على حساب ازدهار الاقتصاد وتقدمه .

لننظر الآن في المثال التالي لملنا نخرج منه بمخاصية أخرى لعدالة التوزيع . إذا كان هناك عشر مكتشفين على قمة جبل تلجى ، معهم كمية معددة من الطعام ، فيبدو أن أفضل شيء هو توزيع الطعام عليهم توزيعا متساويا . لكن افرض أن ظروفنا حدثت (كان يمرض أحدهم مرضا يجعله يمتنع عن تناول الطعام ، أو كان يحتاج واحد منهم أكثر مما يتناوله الآخرون وإلا هلك) فإن خرق المساواة هنا يكون ضروريا ، ثم افرض أن الطعام الذى معهم أصبح لا يبقى إلا خمسة منهم فقط وإلا لم يبق أى واحد منهم حيا لحين وصولنا لأن لم فإذا يفعلون ؟ واضح أن من الحق أن يستمروا في توزيع الطعام عليهم توزيعا متساويا وأن عليهم أن يتخذوا قرارا صعبا وهو اختيار نصفهم كى يبق على قيد الحياة ، وترك النصف الآخر للهلاك .

المثال السابق مثال متطرف ، ولكن الهدف منه هو استخراج ممة جديدة تتعلق بالمساواة أو العدالة في التوزيع ، واعتقد أن هذه السمة هي : أن هناك مستوى أو حدا أدنى للغير الوسيلى ، الذى إن هبط عنه تصبح مثل هذه المساواة عبثا أجوف ، لأنها ستتحول إلى مساواة فى اللاشيئية أو تصبح شيئا ما قريب

جدا من الصغر ، ومن ثم لا يتحقق أى خير من خلال طلب المساواة تحت هذه الظروف ، ويكون من البت أن نستمع إلى الشخص الذى يقول : « إننى أعرف أننا مستضور جويا جميعا ، ولكن ينبغي علينا المشاركة فى العلم-ام بصورة متساوية بأى حال من الأحوال » فإن مثل هذا القول يحط بمبدأ المساواة إلى الحضيض .

وقبل أن تنتهى من هذه النقطة ، نود أن نتفحص نقطة أخرى ، ولقد رأينا أن هناك حالات لا يجب أن تؤيد غيرها ، وأن مثل تلك الحالات لا بد أن تفسح فيها عدالة التوزيع مجالا للمذهب المنفعة، لكن ألا توجد حالات لا تكون فيها المساواة مادلة على الإطلاق ؟ الواقع أنه توجد مثل تلك الحالات : فليس من العدل أن يحصل عامل كادح وآخر كسول على نفس الأجر، إننا إذا ساوينا بينهما فلن نكون فى هذه الحالة ظالمين . وليس من العدل أن يحكم القاضى على جميع أطراف قضية بالإعدام ، ليس لأنه لم يساوى بينهم فهو قد ساوى بينهم حينما حكم عليهم حكما واحدا له نفس المصير ، وإنما لأن الحكم لا يتفق مع ما يستحقه كل واحد منهم ، وهذا يعنى أننا لى فهم ونقدر العدالة أو المساواة فإن علينا أن نفهم الاستحقاقات .

العدالة والاستحقاقات : الإثابة أو المكافأة

لماذا نقول أنه يجب أن توقع على الناس عقوبات وأن نكافئهم بمكافآت غير متساوية ؟ ولماذا نطلق أمالا أكثر من ب ولماذا يتحرك ج بحرية فى حين يكبل صديقه د بالحديد ويوضع فى السجن ؟ إننا نقول، إن هذا يحدث لأن هذا يستحق ذلك ، بينما لا يستحق الآخر نفس الاستحقاق ف أ يستحق أن تدفع له أمالا أكثر من ب لأنه يعمل بمجدية أكبر ويتعب أكثر ، وج يتحرك بمجدية

لأنه لم يرتكب جريمة في حين أن مشلول الحركة ومسجون لأنه أرتكب جريمة ، وحين نقول أن س قد تلقى إثمًا عادلة فإثنا نقصد أنه تلقى الإثم الذي يستحقها ، وحين نقول أن ص وقع عليه عقاب غير عادل ، فإننا نقصد أن العقوبة التي وقعت عليه هي أكثر مما يستحق . فالعدالة هي حصول المرء على ما يستحقه ، واعتقد أن ذلك أمر بسيط، بل هو أبسط ما يكون. وسنحاول فحص فكرة الإثم على العمل ، لأنه يبدو أن أول شيء يستحق عليه الإنسان الإثم أو المكافأة هو العمل ، والعمل قد يتعلق في جوهره بالإنجاز أو قد يتعلق بالمجهود وسنبحث ذلك الآن :

١ - الإنجاز Achievement . وهو ما يحققه أو يحرزه أو يتجزه العمل ويعتقد الكثيرون بأن الإنجاز التام هو للمبار الوحيد الذي يتم بناءً عليه تقدير الإثم أو المكافأة، إن الطالب الذي يحصل على أعلى درجات في النتيجة (وهذا إنجاز) نثيبه أو نكافئه بغض النظر عن (المجهود) الذي بذله . بل قد يكون هناك طلابا بذلوا مجهودا أكبر منه بكثير ، لكنهم لم يحرزوا نفس الدرجات ربما بسبب غيابهم أو نقصان ذكائهم) . حينئذ لن يكون أمامنا إلا أن نكافئ الطالب الحاصل على الترتيب الأول (الذي أحرز أو أنجز هذا الترتيب) بغض النظر عن مقدار مجهوده وهذا ينطبق على مجال العمل ، حيث تميل أجور الصناعات إلى التناسب مع إنجاز العامل .

لكن ثمة صعوبات يمكن أن تنشأ حين نحاول تقدير الإنجاز ، فكلما إنجاز قد تعني : كمية إنتاج المرء ، كذلك قد تعني جودة الإنتاج أو كیفه ، وهذه تعتمد على براعة المرء ودقته . ثم هل يمكن للمرء حقاً تحديد ما يتناسب مع الإنجاز من مكافأة في كل الأحوال : هل يجب على المدرس الجيد أن

يحصل على مكافأة أكبر من المحامى الجيد ، وأن يحصل المحامى الجيد على مال أقل من الجراح للماهر ، أم ماذا بالضبط ؟

٢ - المجهود Effort : فمقدار الأجر يتناسب مع مقدار الجهد الذى يبذله العامل فى عمله ، وذلك بغض النظر عن كم الإنجاز الذى يحققه . وإلى جوار هذين للمعيارين للمتنافسين على توزيع المدالة والاستحقاق هناك معايير أخرى .

٣ - القدرة Ability : فمقدار الأجر يجب أن يتناسب مع قدرة العامل أو قدرته ، لكن كلمة القدرة غامضة :

أ - فهى قد تعنى القدرة الأصلية التى يولد الإنسان بها ولا شك أن ذلك الإنسان الذى يولد ولديه قدرة معينة أو ميلا معيناً يكون مهيئاً لأن يصل إلى أعلى درجات الإنجاز ، مع أن الإنجاز وإن كان يعتمد جزئياً على القدرة الأصلية إلا أنه يعتمد جزئاً الأكبر على العمل الشاق . يقول توماس إدسون « أن الإنجاز يحتوى على ٢ ٪ طموحاً وعلى ٩٨ ٪ عرقاً » .

ب - وهى قد تعنى أيضاً القدرة المكتسبة مثل القدرة على استخدام الآلة الكتابية ، والقدرة على التحدث بعدد من اللغات والقدرة الحسابة وغير ذلك إنها تكتسب من الخارج ولكن إكتساباً يقتضى بذل مجهود كبير ، بحيث يمكن أن نقول بأن القدرة المكتسبة هى نتاج القدرة الأصلية مع المجهود الشاق .

٤ - الحاجة Need : ويقصد به أن يعطى كل فرد ما يحتاجه أو حسب حاجته ، أو أن يمنح المرء إثابة موضه وتسد حاجته ، وهذا المعيار فى الواقع يمثل خطوة ثانية إذ أنه يعنى أن على المرء ألا يعمل ، ومع ذلك تسد الدولة

حاجته ، وهذا له تأثيره الضار على المجتمع وإقتصاده وعلى العمل كقيمة إجتماعية .

٥ - السوق المفتوح The open Market : لقد افترض البعض أن ما يستحقه العامل يتوقف تماما على مكانة وأهمية عمله في السوق المفتوح ، فعندما يكون هناك طلب كبير على المهندسين فإن أجورهم لابد أن ترتفع ، وهذه القضية تتصل بالمبدأ الاقتصادي الشهير (العرض والطلب) وهو يعنى أنه كلما كان الطلب كبير اكان العرض عظيما والمكس صمحيح .

٦ - الحاجة العامة Pulpic Need : هى معيار يختص بالبحث عن حاجة الشعب كله لثمرات عمله وليست حاجة فرد من أفراده ، والحاجات الاجتماعية متفاوتة ، فبعضهم يحتاجون الحب ، والبعض الآخر يحتاج إلى المال ، بينما تجمع طائفة أخرى بين الحب والمال . وهناك تفاوت في درجة تمايز الحاجات ، فالبعض يحب المال أكثر من الحب ، والبعض الآخر قد يتجه انجهاها عكسيا ، لكن كل فرد يحتاج إلى الطعام ، وهذا يستتبع احتياج الجميع الى الفلاح زارع الأراضى ، مما يؤدى إلى مطالبة الأخير بأعلى الأجور ، وقل مثل ذلك في بقية الحرف والصناعات . يد أن ذلك بشر السؤال التالى .

ما هو الحد الأدنى لاحتياج الناس ؟ هل هى العربة الجيب أو الشوفرليه أو الكاديلاك ؟ هل نحن نحتاج إلى شنطة اليد ، وأجهزة أخرى ، أم أن درجة احتياجنا أقل أو أكثر من ذلك ؟

يمكن للمرء أن يميز بين الحاجة إلى مهنة معينة واختيار الأفراد العمالحين لهذه المهنة ، فاحتياجنا إلى الفلاحين أصبح قليلا ، بعد ظهور الميكة الزراعية ، التى أمكن لها زراعة أراضى أكثر بأيدى أقل .

٧- الرغبة العامة Puplic desire : ويجب أن نأخذ في اعتبارنا رغبات الناس ، وليست حاجاتهم وحسب ، فقد نحتاج إلى الطعام رغم عدم رغبتنا فيه في اللحظة الراهنة ، وهذا الأمر قد لا يفتق عليه طائفة من الناس تقرر بأن الحاجة مرتبطة تمام الارتباط بالرغبة .

لكن هل الرغبة معيار مادل ؟

الإجابة عن هذا التساؤل نقول أن الرغبة ليست معياراً مادلاً ، فالكثير من الناس يفضلون الكحول على الطعام حتى لآخر درهم معهم .

وبلاحظ أن هناك معايير أخرى تستخدم في تقدير الاستحقاق ويمكن فحصها باختصار في الآتي -

أ - إن أي فرد يعمل في مهنة تتطلب تدريباً طويلاً وإنفاقاً كبيراً لسنوات من حياته يقال عنها (أي عن المهنة) أنها تستحق دخلاً أكثر وذلك أفضل بكثير من ذلك الفرد الذي يعمل في وظيفة ماهرة .

ب - فالأطباء النفسيون لديهم دخل أكبر من الدخل الذي لدى أغلب الناس رغم أن القليل جداً منهم يمكن أن ينهى فترتهم الطويلة في التدريب قبل عمر الثلاثين .

ج - وبالمثل فإن الموقف الذي يتطلب معدات غالية التكاليف ، والذي يجب أن يدفع فيه الشخص من جيبه ، يستحق تعويضاً أكبر فهذه المصاريف الرائدة لا تعتبر كماليات بل ضروريات للمهن التي تقصدها .

ح - إن الناس الذين يكسبون أعلى الأجور في مجتمعاتهم ليسوا من ذوي

الأجور الناتجة ولكن من هؤلاء الذين ينشئون مشروعات جديدة مثل المحلات التجارية والمطاعم . الخ

ولكن عندما يفشل المشروع نتيجة للضرائب الباهظة أو المنافسة بالإضافة إلى الإهمال والإفلاس ، فإن سنوات المال والكماسح تنهار ولن يتبقى شيء سوى سداد الديون .

د - جرت العادة على أن الشخص الذي يواجه خطراً جسيماً كبيراً في وظيفته يستحق تعويضاً أكبر - كما أن قوات المشاة في القوات المسلحة تتعرض لأكبر المخاطر ولكنها تأخذ أدنى المرتبات .

هـ - كما أن الوظيفة لو كانت غير لطيفة وتتطلب طرقاً مختلفة مثل جمع القمامة أو تنظيف التلايات أو العمل ثمان ساعات زائدة أو العمل في ماكينة ذات صغير عال ، فهذه الوظيفة يستحق صاحبها أكثر مما لو لم تكن الوظيفة غير لطيفة .
ومن خلال عرضنا السابق نصل إلى مايلي : -

(١) طبقاً للموقف الأول يمكن أن يقول الناس أن مذهب المنفعة القاعدي ملائم لتغطية كل المواقف التي تقصدها ويتم تبرير معايير العدالة الموزعة من خلال منفعتها فإذا تغلب الانتاج على الجهود يمكن أن يعتبر ذلك معياراً رئيسياً للعدالة الموزعة نظراً لأن استخدام هذا المعيار يؤدي إلى زيادة القدرة الانتاجية وبالتالي تحقيق السعادة .

وبلاحظ أن هذا الموقف يعتبر اوضح المواقف واسبغها كما أنه أكثر إرضاء من الناحية الجمالية .

فذهب المنفعة إذن يعمم كل القواعد الاخلاقية عن العدالة تحت معادلة واحدة - ولكن هل المعادلة مقبولة ؟

(٢) أما أولئك الذين يؤيدون الموقف الثاني فأنهم لن يسمدوا بأي تحليل وأن أسلوبهم العقلي سيسير إلى حد ما كالاتي :

« اننا أعترف كلية بأن اثمنا الناس على انتاجهم للعمل اكثر من مجهودهم لديه منفعة أكبر . فمثل هذا المبدأ يقدم حافزاً ويشجع الانتاج ، لكن لا يزال غير عادل .

فما يستحقه الفرد مثلاً لا يعتمد على ما سيحدث في المستقبل كنتيجة لانفعاله ولكن على ما قد قام بعمله في الماضي .

العدالة والامتياز = العقاب

كثيراً ما يتحدث الناس عن العقوبات ، بيد انه ليس هناك اتفاق عام يمكن على اساسه معاقبة الافعال ، فبعض للوالدين يعاقبون أطفالهم عقاباً بدنياً ، وقد يتخذ العقاب صورة أخرى هي الحرمان أو فقدان المأظفة .

وتعتبر الدولة هي المنفذ الرئيسي للعقاب ، فهي تعمل على معاقبة المجرمين بخلاف جالفانوف أو يخرجون على قواعده ونصوصه ، فإذا قام شخص ما بمخرق القانون وبناء على ذلك فإنه يستحق العقاب ، فما هي الاعتبارات الضرورية لتحديد طبيعة ودرجة العقاب الذي يجب أن يوقع عليه ؟

عندما يحل شخص ما بالقانون ، فإن هذا الاخلال يؤدي إلى خرقه وإهدار حقوق الآخرين وبالتالي فإنه يستحق العقاب لأنه ارتكب جريمة معينة . لكن السؤال هنا لماذا يجب معاقبته ؟

الاجابة هنا يجب معاقبته حتى لا يكون هناك اضطراباً اخلاقياً . إن الهدف من العقاب هو الاصلاح أو التقويم الذي يتم عن طريق الجزاء وذلك جوهر العقوبة على المخارح أو المنحرف اخلاقياً .

ويطلق على هذا المبدأ اسم « النظرية الجزائية للعقاب » أو المبدأ القائل « للمين بالعين والسن بالسن » ومعنى ذلك انه إذا قتل إنسان انساناً آخر فيجب أن يقتل في تقابل ذلك تحقيقاً للمعادلة ، وينفى هذا المبدأ أيضاً أنك إذا حاولت تدمير أو حتى اتلاف ملكية للآخرين ، فيجب عليك أن تقوم باصلاح ماقد اتلفته .

وإذا كان القتل هو الجزء للعادل لجرمة القتل ذاتها ، فما هو العقاب العادل لجرمة الاغتصاب ؟

للإجابة عن هذا التساؤل نقول إن العقاب يجب ان يتناسب مع الجريمة . لكن ماذا يتناسب العقاب ؟ هل هناك صيغة واحدة لكل المواقف ؟ يبدو انه ليس هناك إجابة واضحة ومحددة على هذا السؤال .

إن المبدأ القائل « السن بالسن والعين بالعين » لم يطبق بطريقة واسعة النطاق عند المبرانيين ، فالشخص الذي اسقطت اسنانه مثلاً لا يجب أن يقوم باسقاط اسنان الشخص الذي ارتكب هذه الجريمة ، بعبارة أخرى لا يجب أن يأخذ منه القصاص . لكن الأمر يختلف في قانون حورابي الذي كان سائداً من قبل ، فلقد كان المبدأ مطبقاً ، فاذا ظم بناء نانشاء مبنى بطريقة خاطئة وإنهار هذا المبنى فتسبب في وفاة ابن أو ابنة صاحب المنزل حينئذ كان يوقع العقاب على الابن أو الابنة لاطل البناء .

لكن السؤال الذي تطرحه هنا - كيف يمكن أن نعد ذلك عدلاً بالمعنى المطلق إن لم يكن المجرم هو المعاقب على ارتكابه الجرم ؟

بعبارة أخرى هل هذا هو الجزء ؟ أليست العدالة الموزعة هو أن يعاقب الشخص الذي ظم بارتكابه الجريمة ؟

فنعلمنا يقتل عضواً من القبيلة (A) - عضواً آخر من القبيلة (B) ولنفترض أن الفائز قد هرب أو مات - فلا بد لرجل آخر من القبيلة (A) من أن يضحى بحياته تكفيراً عن الجرم الذي ارتكبه أحد أفراد قبيلته لكي يستعيد حالة الاتزان الأخلاقي .

نخلص من ذلك إلى أن العقاب هنا إنما يعد بمثابة نظرية جزائية للأفعال التي قد ارتكبت في الماضي ، أي له نظرة ماضية وليست مستقبلية . بعبارة أخرى بسبب (كذا) لا يسبب (ألا يحدث كذا) .

لكن ماذا عن جرائم الخطف أو القتل الجماعي ؟ فإذا حدثت جريمة لها تأثير ووقع خاص في نفوسنا مثل جريمة خطف أو قتل ضحية بريئة أو القيام بقتل ملايين الناس كما حدث في معسكرات الاعتقال (هتلر واتباعه) فأننا نهمج عن مثل هذه الجرائم ونحيل إلى القول بأن هؤلاء الذين ارتكبوا تلك الجرائم لا يجب قتلهم وحسب ، بل تعذيبهم حتى الموت .

إننا نوصي بعقاب جذري نابع من العدالة على حد قول الناس ، ففلا يعد إطلاق الرصاص على موسوليني قاموا بتعليقه من أطراف أقدامه في مي-دان هام - لا يسبب أنه يجب أن يموت بهذا الأسلوب ، لكن بسبب شعورهم بأن حاله بصفة خاصة تستدعي ذلك ، أو أن الأمر يتطلب ذلك . فهي ملائمة ومناسبة وأن هذا يعد معبراً عادلاً لرجل قام بعمل المثل لكثيرين آخرين .

ولقد وصف هذا العقاب وبخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين بأنه عمل بربري ، وشرير وإنه بمثابة عودة إلى العصر الحجري .

فإذا قتل المجرم نتيجة لاعترافه جرمه أو ارتكابه جريمة ما، فأننا لم نخلص

من جريته بهذا العقاب ، بل سيصبح لدينا جريمتين أو شرين ، فسلبي ميل المثال لا الحصر نلاحظ في عمليات فدية المم التقليدية الشائعة بين سكان الجبال كينفاكس - إنه إذا قتل رجل رجلاً آخر من عائلة ثانية بسبب ظلم حقيقي أو وهمي عندئذ يقوم رجل من العائلة الثانية بعمل المدالة المساوية بالضبط ويقتل عضواً من العائلة الأولى ، ثم يقوم رجل من العائلة الأولى مرة أخرى بالنظام وقتل رجل آخر من العائلة الثانية وهكذا تستمر العمليات الانظامية الإجرامية دون انقطاع إلى ما لا نهاية . لكن ما المحدث من كل هذه العمليات الانظامية ؟

ليس ذلك دليلاً على استمرارية واستدامة الشر إلى جوار يؤس وشقاء المصير الإنساني الذي تخافم كثيراً ، وإذا كان الأمر كذلك فما هو الأسلوب الأمثل للقضاء على الأحقاد والعصارات البشرية ؟

يرى البعض أن الدولة باستبارها سلطة حماية هي الردع الوحيد للأفراد ، فلاحق يمكن تحقيقه إلا عن طريق الدولة التي تعمل على منع ارتكاب الشرور وهنا نلتقي بالنظرية الثانية وهي النظرية النفعية للعقاب والتي تقول أن قاعدة أو فعل العقاب مثل كل فعل أو كل قاعدة أخرى في العقاب يتم تبريرها إذا صحح من الفعل أو اعتناق القاعدة خير ما .

النتيجة التي تنتهي إليها هي أن العقاب يتضمن شرأ في قيمته أو هو شر بالذات لأنه بمثابة ألم وتعذيب وإحباط .

فالعقاب يجب أن يكون كما سبق الإشارة - دائماً نظرة إلى المستقبل لا إلى الماضي . عبارة أخرى يجب أن يكون دائماً (لكن) لا (بسبب كذا) ، فإذا ارتكب شخص جريمة ما - وهذا فعل ممي في حد ذاته ، فالنتيجة أن

بمقاب عقاباً صارماً لمنع السيئات مستقبلاً .

لكن السؤال هنا : ما هي العوامل التي يأخذها النفعي في الاعتبار عند تقييمه

لعقاب شخص ما ؟

أولاً : بادئ ذي بدء ، يأخذ مسألة الرقابة المستقبلية لمرتكب الجريمة أو فاعل الخطأ نفسه ، فليس يمكن رده من خلال عقابه على ما ارتكبه من جرم حتى لا يقدم على مثل هذا العمل مرة أخرى . كما أن العقاب قد يحد أو يغير من شخصيته .

ومن ناحية أخرى لا تعتبر السجون حضانات عن طريقها يتم التحسين أو التهذيب الأخلاقي ، فالمجرم عندما يخرج من السجن تصبح تجارته الرئيسية هي الجريمة وكيفية ارتكابها ، فضلاً عن أن السجن ينقص حياته مما يجعله عدواً لدوداً للمجتمع يكرهه بصورة أو بأخرى ويوقع الأذى بالآخرين ، ولأنك أن هذا الموقف مثير وغير مرغوب فيه المرة ، فالنفعي يرى أنه يمكن تحسين المجرم عن طريق نشاطات مختلفة منها : الانشغال وتعلم الحرفة بالإضافة إلى العلاج النفسي . لكن تحول ميوله المدوانية وإتجاهه إلى النشاط الجنائي ، إلى قنوات أخرى أكثر فائدة له وللمجتمع .

ثانياً : يأخذ النفعي مسألة التأثير الرادع بالنسبة للخارج على القانون بالإضافة إلى المجتمع أيضاً حتى لو علم أن العقاب لن يحدى فتيلاً . فالسجن قد يقلل بصورة جوهرية فرص أن الآخرين سيمتدحون مثل هذه الجرائم .

ثالثاً : ويأخذ النفعي في الاعتبار من ناحية ثالثة حماية المجتمع « ونفترض أن العقاب لا يردع الخارج على القانون نتيجة تكراره لجريته فيما بعد ، ونفترض أن العقاب أيضاً لا يمنع الخارجين من ارتكاب الجرائم أيضاً ، فالقاتل بالبلطه

أو الفائل لدافع جنسى مثلا لا يتم ردعها لأن أسلوبها الإجرامى يكون نتيجة اضطرابات ونزعات غير واعية لها ليسا مدركين لها ، وقد تدفعها الرغبة المتكررة إلى ارتكاب جرائم من هذا النوع ولا يوجد هناك عقاب يردعها ، فلو عرف هذا الشخص أو ذاك بأنه سيقبض عليه وسيعذب على جريمته تلك- ثلث بوقفه هذا الاتجاه أكثر من لو استطاع الحجر أن يوقف الشلال .

فالقاتلون لأسباب جنسية وخلافة إنما يتصرفون نتيجة وازع غامر مفاجيء لامن وازع الاختيار أو الرغبة ، وبالتالي لا يجبر العقاب رادعا لهذا الخط من الجرائم ، فأصدار القانون الذى يزيد من العقاب لمثل هذه الجرائم لن يوقفهم فيما بعد أكثر من إصدار قانون يوقف النهر الذى يتدفق على التل .

ولكن على الرغم من افتقار العقاب إلى الرادع فلا يجب أن نترك القاتلون بالبلطة والمجنون بالقتل الجنسى ينعمون بالحرية في المجتمع ، بل يجب أن نبعد عن أفراد المجتمع وذلك ضمانا لحاية للأجمع من أفعال مستقبلية سيئة تكبوها . ويمكننا أن نسجل الحوار أو الجدال الدائر بين النظريتين الباحثتين في طبيعة العقاب وهما : النظرية التنفعية والنظرية الجزئية على النحو التالي :-

مؤيد الجزء . لو كان الهدف الرئيسى للعقاب هو التراجع الطبية لا النتائج السيئة ، فهل يمكن الحصول على أفضل النتائج من خلال قتل رجل ردى أو جعل ضحية بريئة عبء عامة لمنع الجريمة أو حتى محاولة لارتكابها ؟

التنفى : إلتى لن أخلق على ذلك عقاباً وإنما بعد ذلك إسقاطاً للعقوبة .

مؤيد الجزء : بدلا من توقيع العقاب دعنا نطلق على ذلك لفظ Telishment أى مدركين للقواعد .

تخيل مؤسسة لديها سلطة تنظيم المحاكمة لإدانة رجل يرىء عندما يرى
المستولون أن في هذا خيرا وفضيلة للمجتمع ، بالطبع فإن فطنة المسئولين
محدودة وذلك عندما يرون أن القيام بهذا العمل سيكون له أبلغ الأثر في
النهوض بخيرية المجتمع وأفضليته ، فهم لا يدنون هذا الرجل الذي إلا إذا
كان هناك موجة إساءات مماثلة لتلك التي يهتمون بها ويعاقبونه عليها وإن هذه
المؤسسة هي التي تطلق عليها مؤسسة العقاب .

وإني أعتقد أيها النفعيون أنكم تضطرون إلى القول بما يتفق ومذهبكم في
أنه يجب الانشغال في العقاب من وقت لآخر ، ومع ذلك فإنه شيء غير أخلاقي
وخطيء دائما .

التفتي : لا : في حديثي كشمي قاعدتي فإني أقول بأن القاعدة التي
تسمح بمثل هذه الممارسة لن يتم تيررها .

فانظر ما يحدث للروح المعنوية العامة لو عرف أنه يمكن توظيف مثل هذه
الممارسة ، فقد يمكن القبض على شخص يرىء في أي وقت ويمكن عقابه
ولا يمكن لهذه الممارسة أن تكون سرية على الإطلاق لأنه قد يعاقب شخص ما
في يوم ما وفجأة يظهر المجرم الحقيقي في اليوم الثاني كي يمارس حرفته .

لا : إني لا أرى منفعة طويلة الأجل في العقاب ، فقد نجد حالات متعزلة
يمكن أن يحدث فيها خير أكثر من الضرر .

وإني لأعتقد أنك يمكن أن تيرر القاعدة التي تسمح بهذه الممارسة .
وهكذا فالقاعدة التفتية ستهدى إلى ذلك .

مؤيد المجرم : ولكن لن يسمح بذلك تحت أي ظروف ، فقد نتاح ظروف

يكون فيها تبني هذه القاعدة لديه أفضل التأثيرات فقد تقول القاعدة : قم بالعقاب في الظروف A, B, C والظروف (A) مثلاً قد يكون ذلك الطرف الذي يمكن عنده إنقاذ حياة أناس كثيرين إذا تم القضاء على حياة رجل برئ .

النتيجه : بالطبع ، إذ جعلت المخاطرة عالية جداً فيمكنك أن تجد قاعدة ترود الظروف التي يكون فيها من المواب والعقاب ولكن ستكون صواباً .
لأخذ مثلاً متطرفاً : لنفترض أن مصير الحضارة توقف على عقاب رجل برئ ، عندئذ سيكون من الصواب معاقبته على الرغم من أنها عملية غير محسنة ومدمرة .
ففي وقت الحروب يموت آلاف من الناس الأبرياء ، أفلم نحول أنه كان تحت تلك الظروف ؟

مؤيد الجزء : لو كنت أعرف أن مصير الحضارة سيتوقف على هذه العملية لكنت قلت بأحجام (نعم) ، لكن لن يتولد خير أكثر مما سيتولد نتيجة هدم القيام بهذا العمل .

أنه يبدو لي أيها النفعيون أنكم ملتزمون بالعقاب كثيراً جداً ، وإنني أقول نفس الشيء عن العقوبات .. إنها عمليات تعذيب ولكن العقوبات التي تكون العقوبة فيها ظلية جداً .

وهذه العقوبات لا يمكن تبريرها أيضاً في رأيي رغم أن العقوبات المفرطة في القسوة قد تولد أحياناً خيراً أكثر .

تأمل التجربة السوفيتية عام ١٩٣٠ في توقيع جزاءات شديدة تشمل الموت بسبب التأخير عن مواعيد العمل ، إنني أقول أن النفعيين عليهم تبرير ذلك رغم إنني الذي أقول بأن العقاب يجب أن يتناسب مع ما يصعقه المرء -
لن أقول ذلك .

تأمل الطرف التالية: لنفترض أنك متأكد بأن هناك دولة معدية ستفزو
بلدك في سنوات قليلة، ولنفترض إنها أقوى من بلدك بكثير من ناحية الاستعداد
العسكري، ولنفترض أن دولتك قد كانت متخلفة على مر الزمان وهي دولة
زراعية وإذ أردت مواجهة التحدي فيجب أن تعد نفسك بسرعة تفوق
سرعة البشر لمواجهة الغازي أو المعتدي في الوقت المناسب، فلا بد لك أن
تجتاز مرحلة تطور صناعي في أقل من عشر سنوات والتي أخذت من عدوك
ما يقرب من مائتي عام لتحقيقها .

ولنفترض بالطبع إنه يجب أن يكون لديك الإمكانيات للدفاع عن أرضك
ضد الإتهاد الذي سيقبض في موت آلاف الناس، وإنه يمكنك القيام بهذا
العمل فقط من خلال أقصى عهود والتعاون الكامل من شعبك غير المدرك
لهذه الضرورة، وتحت مثل هذه الظروف لنفترض أن عقوبة الموت ستردع
بجراح المتأخرين عن مواعيد العمل في المستقبل، فألم يتم تدمير مثل هذه
المعاملة طبقاً لمذهب المنفعة ؟

النفسي : ولكن تحت هذه الظروف فأن كل روح يتم القضاء عليها تتسبب
في إنقاذ مئات أو آلاف من الناس فيما بعد هذا طبعاً مما شبحتي من وجهة
نظرك - أليس كذلك ؟

بالطبع أنه تم الإعلان عن هذه الإجراءات مقدماً وأن كل فرد علم بهذا
التحذير العادل وأن القاعدة تم تطبيقها بصورة عمادة وليس نتيجة للانتقام
أو التلذذ بالقسوة، هل تشك أنه إذا كانت مثل هذه الإجراءات ضرورية
بصورة مطلقة لتجهيز الدولة ضد الاستعباد النازي - هل يتم تدمير ذلك ؟

مؤيد الجزاء : إنني أشك في ذلك، فمثل هذه الإجراءات عندما يتم إتخاذها

مرة واحدة فإنها تنفع سقية مرعة لمناسبات فيها بعد .

التمهي : هذا أمر مسلم به ، ولكنك الآن تحدثت بصلتك تسمى . وإن تأثير مثل هذه التجربة أو الملموسة على التجارب المحتملة فيها بعد عن نفس النوع هو الذي سيكون له إعتباراً رئيسياً كبيراً ضد الانغماس فيه .

وهذا السبب باعتباري تسمى هو الذي جعلني أعرض مثل هذه التجارب أو الممارسات تحت الظروف إلا الظروف الشديدة .

مؤيد الجوده : نعم اننى أعلم ذلك ولكنك تفهم وجهة نظرى ليس كذلك . العقاب فى نظرى ليست مؤسسة هدفها الأسامي توليد نواتج صالحة أو تجنب نواتج سيئة رغم أنه قد يسبب ذلك أيضا ، فوظيفته الأساسية تخديم العدالة للشخص وكذلك ما يستحقه .

ومفهوم الاستحقاق له نظرة ماضية وليست مستقبلية ، فالشخص يستحق هذا أو ذلك بسبب أفعاله الماضية لا من أجل شيء ما فى المستقبل ، ولهذا السبب يستحق التعذيب لأخلاقيا دائماً .

ولقد أشار إلياسوف برادلى وكان موافقاً في إثباته إلى أن العقاب هو العقاب فقط عندما يستحق المرء ذلك . ونحن ندفع الجزاء ، لأننا ندين به وليس لأي سبب آخر .

وإذا كان العقاب لنسبب آخر غير أنه لا يستحق العقوبة فعلا ، فإن هذا لا يعد أمراً لا أخلاقياً وظالماً دائماً وجريمة بشفة فإذا يمكننا أن نقول بصدد هذه النظرات المتعارضة ؟

فالواقف تبعاً لمؤيد الجزاءات هو أنه يجب أن يمتنع العقاب عن الاستحقاق وما يستحقه المرء . يتوقف فقط على ما قد وقع أو حدث فى الماضى دون وجود علاقه لما سيحدث فى المستقبل .

ولكن الأمر يختلف عند النفي الذي لا يحدث من الاستحقاق مطلقاً ، بل إن طبيعة ودرجة العقاب الواقع يجب أن تتوقف على النواتج المستقبلية .
العقاب الواقع يجب أن يكون من ذلك النوع الذي يعمل على نشر الخير أو الذي يشتمل على تجنب الشر .

أى أن العقاب يجب أن يكون ذا نظرة مستقبلية وذلك لالترام النفعي بالصل على زيادة الخير وتحقيق السعادة في المستقبل ، ومن ثم يجب النظر إلى الماضي لأنه سيكون عوناً على التحسين والإصلاح في المستقبل .

وهناك وجهة نظر ثالثة تعتبر بمثابة حل وسط لهذه القضية ، ويمكن صياغتها على النحو التالي :

يمكننا أن نقول بأنه لكي نبرر العقاب ينبغي أن نفي بشرطين هما :-
(١) لا بد أن يكون العقاب مستحقاً ، ومعنى هذا الشرط أن الشخص الذي من مخالفة معينة لا يجب معاقبته عليها ، كما يجب أن يكون العقاب في حدود المقول ، فمثلاً لا يمكن إعدام شخص ما بسبب السرقة كما كان يحدث كثيراً في القرن التاسع عشر حتى ولو كانت العقوبة فعالة في ردع اللقائين بالسرقة في المستقبل .

(٢) يجب أن ينتج عن توقيع العقاب خير ما أو يمنع شر ما . وهذاك بعض الأمثلة التي يكون للعقاب فيها مستحقاً لكن مع ذلك يجب تخفيفه أو حتى إيقاف تنفيذه كلية .

هناك فرد ارتكب جريمة وهو مريض للغاية إلى حد أنه لن يتمكن من تكرارها ولقد أعطاه الطبيب ثلاثة شهور لكي يعيش ومع ذلك ورغم أن الفرد يستحق العقاب بسبب جرمه تلك ، فليس هناك سبب لتوقيع العقاب عليه .

النتيجة أنه يجب تحقيق كلا الشرطين ، فالعقاب لا يصل إلى مرحلة العدالة لو كان عقاباً غير مستحق ، كما لا يصل إلى مرحلة أو مرتبة المنفعة إذ لم ينتج تياراً طيبة .

وقبل أن تترك موضوع العقاب تتساءل ، هل يردع العقاب الفرد في الواقع؟ بالطبع : ربما يكون العقاب أو التهديد دليلاً على المنع أو الردع ، فعندما يترك الناس سياراتهم في الأماكن المنوعة لأنه لم يتم إلزامهم أو إعلامهم بقوانين الوقوف في الأماكن المنوعة - فمتدئذ تقوم الشرطة بسحب تلك السيارات وبالتالي لا نجد بعد ذلك سيارات مركونة في هذه الأماكن المنوعة .

وتؤكد معظم الدراسات السيكولوجية الحديثة والسيكولوجية أن معظم الجرائم الخطيرة التي تبجل العقوبات أشد قسوة لا يكون لديها حادة تأثير الردع ، ولا يجد من معدل تعاقب الجريمة .

يتضح لنا من خلال بعض الأمثلة أن الجريمة هي مجرد حادث أو دافع يعبر عنه تحت ضغط لا يمكن تحمله ، كما أن المخالف أو المجرم هو شخص متميز باستمرار ، فكثيراً ما ينضم إلى صفوف المبتذلين الخارجين على قواعد وأنظمة المجتمع ، فلا يجب أن نسدى إليه الأحكام والنصائح أو حتى تقديم اللوم له ، لأن النصائح والحكم عديمة الجدوى .

ويقبل المجرمون على ارتكاب جرائمهم بدافع لا شعوري كما يؤكد الأطباء النفسيون ، وهو باعث ما سوخى في حقيقة الأمر .

ومثل هؤلاء المجرمون تماماً كالأطفال لا يمكن ردعهم من مجرد صنف والديهم لهم ، ولكنهم يرتكبون الجرائم ثانية وبصورة متزايدة ، وعندما يعاقبون على ذلك يعرفون أن العقاب سيتم تكراره بل وتكثفه ، فبدلاً من

الصد والرذع أو المنع والخوف - من العقاب - فهم يتجهون إلى السلوك الشاذ بصورة لا شعورية .

أنهم كما لو كانوا يقولون لأنفسهم : « إذ لم أُنسى لأحد فسوف أظهر لهم ، فأنسى أريد أن أغرق في شيء ، وإن لم يمكثني التفوق في أي شيء - آخر ، فأنسى سأخون في الاحياط أو التصديق » .

إن الوسائل اليومية في اللوم والعقاب أو التحدث بصورة مهذبة لم تعد فعالة أكثر من وجود قطرة ماء في صحراء ، فنحن نضع الفرد في السجن لمدة ستين أو خمس سنوات للسرقة بل وعشرين عاماً أو مدى الحياة أو حتى الإعدام (نظري الكرمي للكهر بائي) بسبب قتل النفس البشرية والافتراض بأن هذه العقوبة ستقلل من ميله نحو تكرار الجريمة .

فنحن نعرض لكونه وراء القضبان الحديدية ونحويله إلى الجذون سيجمله رجلاً فاضلاً بعد خروجه من السجن - . ومن ثم يكون قادراً على الاعتقال والاضطهاد لقوانين المجتمع ومطالبته الأخلاقية .

ويؤكد علماء النفس أن السجن ليس عقاباً بل هو علاج ، فعندما نقوم بسجن رجل لمدة عشرين عاماً في صحبة لجرمين عتاه وننزع منه في نهاية المطاف أن يكون فاضلاً فهذا يعني أنك تحتفظ باجتماع ضار لكل من المهزم والمجتمع على حد سواء . ولكن عندما نحاول إصلاحه إلى شخص سوى لانتجبه الجريمة فهذا يعني أنك تقوم بهممة شاقة للغاية ولكن أفضل بكثير من المدى الطويل من أن تدعه يصنع وراء القضبان الحديدية .

وتعودت الملققة السابقة إلى اعتبار آخر هو من الذي يوقع العقاب ، ومن أي نوع ؟

فاذا أحب رجل امرأة رجل آخر ، فشاعر الزوج الثاني غالباً ماستكون
كثيفة وفياضة إلى حد أنه سينتقم إلى أبعد الحدود وبسبب هذه الجريمة ، فقد
يخلع عين المجرم أو يضربه ضربة مميتة أو يطلق عليه الرصاص والأسوء من
ذلك هو أن الانتقام سيؤدي إلى إستمرارية لانهاية لها ، فيقتل رجل رجلاً
آخر ويقوم أصدقاؤه أو عائلة الرجل الثاني بقتل الأول وهم جراً .

فينبغي أذن أن يكون هناك سلطة غير شخصية تقوم بتوقيع العقاب
وهذه السلطة هي الدولة .

إن أول وظيفة للدولة هي حماية حقوق الأفراد ضد هؤلاء الذين قاموا
بخرق القوانين وذلك لتحقيق الرفاهية لكل فرد من أفراد المجتمع إلى حد درجة
الاستحقاق ، وقد يتفق المرء بأن العدالة كاستحقاق قد تتطلب من الناحية المثالية
نميبيا عادلا اسمادتنا لما نستحقه دون أن تتدخل الدولة أو أى منظمة في عمل
هذا المشروع ، فيجب أن تقصر الدولة نشاطاتها على مجالات معينة .

عاشراً
المسئولية الأخلاقية
والإرادة الحرة

المسئولية الأخلاقية والارادة الحرة

لقد توصلنا من ثانيا مناقشتنا للمدالة الى مجموعة معقدة من المشكلات فيها يتعلق بالاستحقاقات ، حيث قمنا بفحص علاقة الاستحقاق بالمنفعة ، وذلك باستثناء الملاحظات الواضحة التي تشير بأن الجرائم الخطيرة تستحق عقوبة خطيرة أكبر ، وأن الشخص لا يستحق عقوبة على شيء لم يرتكبه .

والواقع أننا لم نصل الى أي استنتاجات خوة متى يكون العقاب مستحق ، ذلك لأن التطلع الى عمل أبعد من ذلك يبدو عملا مشبها للفاية . إذ كيف يمكن للمرء تقدير عما إذا كانت عقوبة معينة يمكن تطبيقها على مجرم معين هي عقوبة مستحقة أم لا ؟ لقد سمعنا الحديث عن المدالة ، ولكن هل هناك شخص ما يعرف على وجه التحديد ما هي المدالة ؟ أعتقد أنه يستحيل على أي إنسان قياس المدالة ، فهل يمكنك من مجرد النظر الى أي إنسان الحكم بما يستحقه - سواء أكان يستحق عقوبة الإعدام من رقبته حتى الموت ، أو أن يحكم عليه بالسجن مدى الحياة ؟

لما لا أشك فيه أن العقل الإنساني مستغرق على أمثال هؤلاء الذين ينظرون فيه ومغفلهم ينظرون خارج هذا العقل . فالمدالة من الأمور التي لا يعرف الإنسان عنها إلا القليل ، فهو قد يعرف شيء ما عن العفة والرفقة وما الى ذلك ويجب أن يرتبط بهذه الأشياء بقدر الامكان .

اللوم والعذر

ينبغي عليه. الآن أن نبحث بصورة أكثر حول الموضوع ، ذلك لأنه
يجرنا إلى لب المشكلة التي لم نضعها بعد وهي موضوع المسؤولية الأخلاقية ،
والسؤال الذي يجادر ذهننا هو "مت أى طرف من الطرفين يمكننا أن نقول
بأن الشخص مسئول عن أفعاله ؟

ومثل هذا التساؤل يقضى بنا إلى فحص أمرين أو مسألتين محددتين وهما
جانبا المشكلة ، والأمر الأول يحصل متى يستحق المرء أن توجه إليه اللوم أو
المدح على أفعاله ؟ أو بعبارة أخرى تحت أى ظرف يستحق المرء اللوم
أو المدح ؟

أما الأمر الثاني فهو متى يستحق المرء تقديم العذر على الأفعال التي
قام بها ؟

(أ) اللوم

إن أبسط نظرية في موضوع اللوم هي تلك النظرية التي تعتبر أكثر
ملاءمة لبدأ بها هي نظرية تفعية .

(١) النظرية التفعية في اللوم : ووفقا للتفعية فإن ما يقال عن اللوم
يمثل لما قيل من قبل عن العقاب ، ذلك لأن التفعي يرى أن اللوم هو نوع
من العقاب ، وعلى وجه التحديد هو عقاب من خلال وسيلة الكلام ، وبالمثل
يعد المدح كنوع خاص للثواب .

(ومن هنا سنحاول الحديث أساساً عن اللوم ، ونفس الاستنتاجات
نجدها عن المدح) .

والأمر الذى لا شك فيه أن اللوم غالباً ما يكون أقل فعالية من العقاب خلال الأفعال ، فقد يمكن للعصى والحجارة أن تكسرها البغلام ، ولكن لا يمكن للكلمات إيذاؤى قط . ولكن بالنسبة لكثير من الناس قد لا تكون الكلمات للفظه وصبارات الادانة كافية فى تأثيرها مثل العصى والحجارة ، فنعين مادة ما نحاول توجيه اللوم أولاً ، نفلاً لأنه من السهل علينا الاتقياس فى ذلك لأنه يتضمن استهلاك بضعة كلمات فقط إلا أنه فى حالة مثل اللوم ، فإننا نلجأ الى العقاب بعد ذلك فتأتى العقوبة البدنية أو الغرامة ، ويمثل ذلك فى حرمان الأطفال من الاهتمام أو الامتيازات ، أو الحكم بالسجن على البالغين .

والواقع أن من المسائل المعقدة أن نسأل عن أى الوسائل نعد أكثر فعالية من غيرها ، فإن ذلك يعود الى المواقف ، وهى مسألة تجريبية ذات تعقيد كبير نتيجة لاختلاف الناس وتباين الأحوال إختلافاً كثيراً . ومن هنا يجب علينا أن نترك تفاصيل هذا الموضوع لعلماء نفس الطفل والطب العقلى وللأخصائيين الاجتماعيين لا لديهم من خبرة واسعة فى مثل هذه الأمور ولكن بالنسبة للنسبة للتعلمى فنجد فى كل موقف من المواقف يتطلع الى التبرير الوحيد لتوظيف هذه الوسائل التى تعطى النتائج المعالحة وتجنب النتائج السيئة .

ومن ثم فإن اللوم والمدح ليسا من الوسائل التى نستخدمها فى محاولة تعديل السلوك الإنسانى بالكلمات ، ونحن حين ننصح وننسى ونبذل قصارى جهدنا ونعطف بالأخلاق ونهدد ونوعد فى المواقف المعقدة ، فإننا نحلل تحليلاً سيكولوجياً يعتمد على تدريب الطفل خلال سلسلة طويلة من هذه الوسائل ونوظفها باستمرار حتى لا يتم الطفل على الانانية وحب الذات .

والواقع أنه إذا كان يقوم بالعمل من غير هذه الوسائل ، إلا أنها ضرورية

ضرورة مطلقة إذا ما أريد للطفل أن ينمو ككائن بشري معاصر ، ذلك لأن معقلم
الكائنات البشرية تميل الى اللوم والصح والتعذيب الأخلاقى وحتى لو لم تكن
لهذه الوسائل أدنى تأثير أو أن تأثيرها لا يكون ضاراً أو حسناً ، فانتى على
الأقل أكون قد قت بعمل واجبى .

ولكن قد تعجب النفس ويتساءل هل ترى الصورة الجميلة التى تتطلع إليها
من خلال حديثنا عن اللوم والمداح فقط ؟ فهناك أفعال تقوم بأدائها وهى التى
نبرها من خلال تأملها ، فتحن لسنا مطالبين بالحديث عن الاستحقاق قط ،
فالوالد للفاسد يصرخ فى طفله عندما يراه يسير فى البركة ، ويعاود الوالد
الصراخ « ارجع .. وإلا لطحنك بالطين » ، إلا أن الطفل يستمر فى سيره فى
البركة ، وعند هذه المرحلة يدرك الوالد أن طفله يستحق العقاب والضرب « فلو
سألنا . هل يستحق الطفل ذلك أم لا ؟ » سجد أحسننا فجادل جدلاً مستفيضاً
دور الوصول إلى نتيجة محددة .

ولكن إذا سألنا « هل يجب توجيه اللوم ومعساقية الطفل ، ولو كان
الأمر كذلك فكيف ؟ » هنا نجد أحسننا على ثقة أفضل لأننا نكون على وعى
تام وإدراك واضح لإجابة السؤال ، ومن ثم يمكننا إستشارة خبرائنا الماضى
عن إستجابات الطفل للمثيرات المختلفة . وإذا ما تملكنا الحيرة ، فيحق لئسنا
إستشارة علماء نفس الطفل عن وجهات أخرى عن مدى تأثير اللوم والعقاب .
وهكذا يظهر أن اللوم هو ممارسة يتم تبريرها من خلال تأنيها فى السلوك
المتغير . فتحن نقوم الناس لكى يتمتعوا عن الفيلم بأفعال مماثلة فى المستقبل ،
وأيضاً نحن نمدحهم لكى نوزر سلوكاً مماثلاً فى المستقبل ، وعندما لا يكون
لهذه الوسائل مثل هذه التأثيرات كما يحدث عادة ، فيجب علينا أن نمتنع
عن إستخدامها .

المتعرض : كل شيء حسن جداً فيما يتعلق باللوم والمدح ، إننى بلا شك أفتق منك على أننا يجب أن نلوم شخص ما عندما نتفج عن أفعاله نتاج ج سيئة ، ولكن لا يزال هناك فارق ، فعندها نقول أنه ينبغي علينا أن نلوم شخص ما على فعله فهذا شيء ، وعندما نقول أنه « يستحق » اللوم فذلك شيء آخر . وما أريد معرفته في الواقع هو الأمر الثاني . ذلك لأن ما أريد أن أعرفه ليس من متى اللوم ، ولكن متى يستحق توجيه اللوم إليه ؟

النفعى : حسن جداً . عندما نقول بأن هناك شخص ما يستحق اللوم ، يعنى أنك تقول أنه من الصواب أن نلومه . وهذه العبارة رغم بساطتها إلا أننا نحتاج إلى تفسير ، فسوف يقول النفعى المعتمد على قاعدة أول النفعى المعلى : أن الفعل سواء أكان صائباً أم خاطئاً ، فهو يتوقف على النتائج المترتبة على الفعل أو إتباع القاعدة التى يندرج تحتها الفعل ، وينطبق ذلك المبدأ على فعل اللوم ، وكذلك الفعل الأصلى الذى يلام . دعنا مثلاً نفرض أن « سميت » قد قام بأداء الفعل (A) وهو فعل خاطئ ، وكونه خاطئاً بسبب النتائج التى يورثها إليها (ونوجب موضوعي) يؤهلنى بحسن التعامل التنبؤ بها بسهولة (الواجب الذاتى) . وهذه الاختبارات تنطبق على الفعل الثانى بالتجديد ، فعل لوم « سميت » لقيامه بأداء (A) ، ومن هنا فإن صوتاً فعل اللوم يتم الحكم عليه أيضاً من خلال نتائجها ، خسة مناسبات وظروف كثيرة التى يكون على أساسها الفعل خاطئاً ، ولكن رغم ذلك ليس من الصواب أن نعتبر ذلك يستحق اللوم ، بل على العكس من ذلك فقد لا تستحق أفعال كثيرة من هذا القبيل اللوم ، فقد يكون الفعل خاطئاً ، ولكن إذا وجهنا اللوم إلى فاعله ، فإنه لن يسفر عن نتائج طيبة . حيث أن فعل لوم العامل لن يكون

فلا صابنا . فالفرد للربض عقليا قد يصيب شخصاً يريته حتى الموت ، ومع ذلك لن يكون فعله مستحقاً للوم ، لأن توجيه اللوم له في هذه الحالة لن يؤدي له أى خير على وجه الإطلاق ولن يمنحه من أداء أفعال مماثلة في المستقبل . وبالمثل فقد يكون إغتيال دكتاتور من الأمور الصعبة ، حيث يكون قد منع من انزال العقاب والموت على الرمايا الذين لا يحدون معينا لهم ، ولكن فعل الاغتيال لن يستحق المدح ، إذا ما كان تأثير هذا المدح للقاتل على عمله سيضع غيره من الناس على إغتيال الآخرين عندما لا يكون ثمة تبرير للفعل ، سواء أكان الله لن يستحق اللوم أم لا ، فعندئذ لا يتوقف هذا السلوك على ما إذا كان الفعل الأصلي خاطئاً أم لا ، بل هو يتوقف تماماً على عما إذا كان فعل اللوم خاطئاً .

المعرض : هل ينطبق الوصف النفسي على سمات الشخصية والمعادن والاستعدادات وكذلك الأفعال الظاهرة ؟

الاجابة : في واقع الأمر ينطبق على ذلك ، حيث يصعب علينا أن نتذكر دائماً بأنه يجب أن نلوم الشخص ليس بسبب امتلاكه سمات معينة في حد ذاتها ، ولكن على ظهور هذه السمات في الأفعال . وعلى أية حال فالتحليل ينطبق في كلتا الحالتين ، فسمه للشخص أو المادة تستحق اللوم عندما يكون من الصواب توجيه اللوم ، بمعنى أنه عندما يكون لفعل اللوم نتائج مرغوب فيها حقيقة . فلاك أن مادات وسمات الشخص تعد أكثر صعوبة في تعديلها من اللوم أو أية وسائل أخرى أكثر مما هي عليه الأفعال . ومع ذلك يمكن تبديلها بضم الوسائل ، ومن الصواب في مثل هذه المواقف توجيه المدح أو اللوم للشخص عليها .

ومن ثم فقد توجه اللوم لشخص ما باعتباره إنسانا كسولا ، وليس لكونه غيباً ، وقد تلوم البعض لأنهم مفرطون في طموحاتهم ، ولكننا لانلومهم لأن أطوالهم تتراوح بين ٥ ، ٦ أقدام . لماذا ؟ لأن توجيه اللوم (والوسائل الأخرى لتغيير السلوك) يمكن أن يحقق نتيجة مفيدة في الموقف الأول وليس في الموقف الثاني .

ومن ناحية أخرى فإن توجيه اللوم لشخص ما لكونه غيباً لن يحوله إلى شخص ذكي ، فإن حدث ذلك ، فإنه يتم تبرير لومه في ذلك . (بالطبع قد تسيطر طبائعتنا علينا وربما تلومه على كونه غيباً ، ولكننا في لحظات تفكيرنا قد ندرك بأن توجيه اللوم إليه بسبب هذا الغياب لا يتم تبريره ، لأنه ليس ثمة فعل من جانبنا يمكن أن يرفع من نسبة الذكاء عنده ، ومثل هذا اللوم قد يسبب له الكراهية والامتناع) . أما عن مسألة لومه على كونه كسولا ، فقد بحثت على أن يكون أقل كسلا في المستقبل ، لأن الكسل يعد سمة إلى حد كبير ويدخل في نطاق تحككه وقدرته (عندما يكون الكسل نتيجة لظرف أو حالة مرضية مثل إصابته بالأنيميا ، عندئذ فإن توجيه اللوم بهد بلا فائدة ترجى مثلها مثل لومه على غيابه) . وهناك لسوء الحظ كثير من المواقف التي يكون فيها المرء بعيداً عن الوضوح عما إذا كان اللوم يمكن تبريره ، لأنه ليس من الواضح ما إذا كانت السمة المقصودة يمكن تعديلها أو إبدالها أم لا ! فهل يجب علينا في هذه الحالة توجيه اللوم لشخص ما لكونه كثير النسيان ؟ أو لأنه قلق أو مقلق ؟ أو لأنه عصبي المزاج ؟ أو لكونه يأخذ الأمور ببساطة أو يعمل على نسيان متاعبه وهمومه ؟ ولتأمل الحوار الآتي :

هي : هل أحضرت معك لمبات الإضاءة اليوم التي طلبتها منك ؟

هو : لا إني نسيت .

هي : أنت نسيت . مرة ثانية؟ ولكنني سألتك عنها أثناء شعرتنا منذ ثلاثة أيام ؟

هو : إني أعلم ذلك . ولكن أرتجوك لا تأومني على هذا .
هي : ألوكم ؟ بالطبع أنى ألوكم . . فقد قلت لك ثلاث مرات ههههه
ورغم ذلك نسيت !

هو : معذرة . . ليس يندى . . أننى كثير النسيان ، وهذا شأن الناس بعضهم ينسى ليس كذلك ؟ وحدث وكنت أنا تنسى واحدا من هؤلاء اللاس النساء كثيرو النسيان ، وإذا كان بعض الناس ذوى عيون زرقاء ، والبعض الآخر ذوى عيون بنية . فلا تلومنى على ذلك ؟

وألواقع أننا غالباً ما نميل إلى التعاطف مع الزوج ، ولسكننا مع ذلك نرى هناك هدف من مطلب الزوجة ، وأيضاً فقد تساورنا الشكوكهما إذا كانت عمليات النسيان لدى الزوج تدممة يستحيل تبديلها من خلال المدح أو الذم . كما وأنه من الصعوبة أحياناً علينا أن نؤكد من هذا المثال أيها على حق ؟ فلو كان الزوج رجلاً عجوزاً قد تدهورت خنيلايته ، فقتل عدو الحسنة لن يتم تبريرها في توجب اليوم له تكونه كثير النسيان ، فتوجيه اليوم إليه قد يجعله شخصاً متوتراً وعصبياً وسيزيد من شكواه . وإذا لم يكن الزوج عجوزاً ، فمتدبذلسنا متأكدين من سبب نسيانه ، لأنه من السهل جداً التظاهر أو حق الاعتقاد بأن المرء لا يمكنه القيام بعمل شئ ما يتطلب مجهوداً عظيماً لا يرهب المرء في بذل هذا المجهود ، ولذلك فنحن نتردد في مسألة لومه : فهل تلومه تحت

هذه الظروف أم لا ؟ وبطبيعة الحال فإن الشرقي نرددنا لا يرجع إلى أننا نشك في المبدأ الأخلاقي المضمن في العمل (أنه لا يجب توجيه اللوم للإنسان على سلوكه لا يمكنه تغييره) ولكن نتيجة لعدم تأكدنا عما إذا كان من الممكن تغيير سلوكه في هذا الموقف بالذات ، ومع ذلك فقلنا في حاجة إلى القول بأن هذا التردد يحدث كثيراً .

ومما هو جدير بالذكر أن السعى سعى أن الأفعال التي تستحق اللوم (فن الصواب توجيه اللوم لهم) هي التي يمكن تغييرها من خلال اللوم ، مع الاحتراز التجريبي من أن السمات والعادات لا تتغير مباشرة ، مثال ذلك ، إذا قمت بسرقة شيء ما ، فيمكنك أن تمتنع عادة وبمجهود ما عن القيام بهذا العمل مرة أخرى ، إلا إذا كنت مصاباً بداء المعرفة ، ففي هذه الحالة فإن أي محاولة من جانبك لتبديل السلوك لن تنجح بعد العلاج النفسي ، ولكنك لو كنت سريع الغضب ^{١١٠} من المصوبة تغيير هذه السمة ، وحتى في أفضل الأحوال فإن هذا التغيير يستغرق وقتاً كثيراً من التنظيم الذاتي والممارسة والتدريب لفترة طويلة من الوقت حتى تظهر نتائج يمكن تقديرها : فسوف تجد على المدى الطويل كلمات غامضة من لك قبل استطاعتك التصحيح فيها . ومن ثم فلو قام شخص باستمرار توجيه اللوم إليك في كل مرة ، فقد فقد السيطرة على أفعالك ، وعندئذ لن يكون من السهل عليك تصادى وتجنب مشاعر الغضب والاشمئزاز تجاه الشخص الذي يلومك كثيراً . فبعض السمات مثل الاعتقار إلى التعاطف الإنساني غالباً ما يكون من المستحيل تغييرها ، حتى ولو على فترة طويلة ، ولذلك فمنعنا لاستحقاق اللوم فتوجيه اللوم إلى الناس على هذه السمات بعد شيئاً عديم الجدوى تماماً . ومن هنا يجب علينا عمل

هدف تجريبي يصدد صواب اللوم أو المدح قبل تعرضنا إلى نقد الموقف النفعي. ويمكن التعبير عن هذا الهدف في العبارات الآتية : يميل الناس إلى توجيه المدح أو الذم للآخرين بما يتفق وأن يكون نموذجاً يفيد في تغيير سلوكهم في فترة مبكرة من فترات حياتهم ، فالوالد الذي نشأ في بيئة فقيرة مثلاً « كافيح وناضل من أجل تحسين أحواله ، وإستغرق في النهوض لمستواه سنوات طويلة من العمل الشاق حتى تحول من حالة الفقر إلى الغناء ، بينما يوجه اللوم إلى إبنه على إفطاره إلى المضائل الرائدة ، ولكن إذا كانت ثمة صعوبات تكثف الإبن من جراء الصراعات والمشكلات المترتبة على عدم التوافق مع الاعراف السائدة في مجتمعه ، وهذه المشاكل التي لا يستطيع الوالد فهمها ، يحاول الوالد التنكر لها وإجبار الطفل على العمل ، قد تجعل الطفل يلعب ويلهو مع غيره من الأطفال متجاهلاً بذلك نصائح الوالد ، ويقوم الوالد من جانباً به توجيه اللوم الشديد على مسلك إبنه ، ويعتقد الوالد أنه من خلال تعنيفه وتوبيخه لإبنه يمكن أن يعدل من سلوك إبنه ، ولكن الإبن يعيش في ظروف مختلفة تماماً عن معيشة الوالد إلى حد أنها لا يفهمان بعضهما بعضاً ، ومن هنا فلن نحمّد النصائح والتوجيهات في تغيير سلوك الإبن ، بل إنها قد تجعل الإبن أكثر حقداً وبغضاً على والده

وهكذا نرى أن ذلك يعبر عن الضرر الذي يصدره اللوم عندما لا يكون في موضعه أى في مكان خطأ ، فقد يعتقد الناس أن ما يعمل كمعدل لسلوكهم يصلح كمعدل لسلوك الآخرين كذلك ، ولكن الحقيقة خلاف ذلك ، لأن الطبيعة الإنسانية ليست بمثل هذه السهولة ، ومعظم الناس قد لا يدركون المشاعر والأحاسيس الداخلية للآخرين ، والنتيجة لهذا كله هي ضياع وفقدان جانب كبير من الطاقات التربوية لدى الوالدين .

والواقع أنه في أحوال كثيرة قد يتحول الطفل إلى السلوك الأفضل للمعقول رغم الجهود التربوية للوالدين ، مثال ذلك مايقوله الآباء عن الأبناء « ياله من ولد ناكِر الجميل ، لقد كنت أتناضى عشرة قروش في الساعة مقابل العمل ، وكنت مسروراً لحصولي على هذا المبلغ الضئيل ، لقد منحت كل فرصة ، لما الذي نالني منه ؟ وهو لا يبالي بذلك ، فكيف كنت أنظر إلى هذا العدل عندما كنت في مثل عمره ؟ »

وينطبق هذا على النظرية النفعية خصوصاً عن وجهة نظرها في اللوم . ترى أن توجد وجهة نظر أخرى تتناول هذه المسألة على خلاف وجهة النظر النفعية .
٢ - هناك وجهة نظر أخرى تقول أنه قد يمكن ألا يكون ثمة لوم على بعض الجرائم الخطيرة ، لنفترض أن هناك مريضاً مصاب بمرض عضال ويشرف على الموت ولقد إرتكب خطأ ما فإن توجيه اللوم إليه سيحول حالته العقلية إلى حالة أكثر سوءاً وربما تتحول إلى حالة لا يمكن إصلاحها أو علاجها علاوة على أن توجيه اللوم إليه لن يجدي معه ، على الرغم من أنه يستحق اللوم .

وهناك من ينادى بأن اللوم لا يمكن أن يقدم أو يوجه إلا إذا عرفنا ما ارتكبه الشخص واستحق عليه هذا اللوم . والواقع أن كثيراً من الأفعال التي تستحق اللوم غير معروفة لنا ، إذ قد يقوم مرتكبها بفعلها سرّاً أو في الخفاء .

ب - المصدر

نحن نعلم أن هناك ظروفًا معينة تطلب من الآخرين التماس العذر لنا فيها من الوجهة الأخلاقية، ونحن حين نلتمس العذر من الآخرين، فإننا نرغب في تبرئة أنفسنا من اللوم أو الشعور بالذنب من خلال بذل جهدنا لتغيير موقفنا إذا الفير وبيان أن ما قننا به من أفعال تستوجب الإدانة غير مقبولة.

ولكن نعت أية ظروف يمكن التماس العذر لها على أفعال؟ تبعا لأرسطو وهو أول فيلسوف يناقش المسألة بصورة منتظمة نجده يقرر أن هناك عطين من الظروف التي يتم تيرير أو التماس العذر للناس وهما . الجهل والاضطرار :

٢ - الجهل : فالبالبا نطلب التماس العذر لنا على أفعال معينة لأننا تجنبناها عن جهل بالغفائي، ومن أمثلة ذلك تلك العبارات (آسف لم أكن أعرف أنك مسئول هام عندما تحدث إليك) (أعذر لأنني لم أكن أعلم أن البندقية محشوة بالمرصاص عندما صوبتها نحوك) (أعذر لأنني لم أكن أعرف مدى حساسيتك من هذا الموضوع) (آسف فأنني قد صدمته بالصدفة ودون إرادتي بعد أن لصعدمت بمذبح شجرة : فلم أعرف أن هناك شجرة !

٢ - الاضطرار : والعامل الثاني الذي يذكره أرسطو لنا هو الذي يتعلق بالأفعال التي يفعلها الفرد إضطراراً (لم يكن الأمر يدي فقد كنت مضطراً إلى القيام بهذا العمل) (إنني مضطر لأن أستعج) (إنني مضطر لأن أفعل كذا .) وعموماً فإن الاضطرار مثل الجهل لا يمكن تجنبه .

وهناك ثلاثة أنواع من الاضطرار على النحو التالي :

(أ) الاضطرار الخارجى : وهو مادة ما يحدث نتيجة لاضطرار فرد أن يفعل فعلا لا دخل له فيه ، ولا بد ، والمقصود بالعامل الخارجى القوى غير الإنسانية أو البشرية . فإذا وقعت نتيجة سقوط سقف كنت تسير عليه وأدى ذلك إلى إصابة شخص وجرحه ، فلك العذر فى ذلك ، لأن الظروف الخارجية (المادية) هى التى أجبرت على ذلك .

(ب) الاضطرار من خلال القوى الأخرى . ويقصد بالقوى الأخرى أفراد الإنسان ، فإذا كانت هناك شخص ما أقوى منك يضع يده على يملك ويجبر أصابعك على الضغط على الزناد ، فلك أن تلتصم العذر من تهمة القتل لأنك اضطرت إلى ذلك إضطراراً

جـ - الاضطرار الداخلى عادة ما لا تكون دوافع أبوابا الشخص على القيام بعمل شيء ما بصورة قوية جداً إلى حد أن المرء لا يستطيع التمسك عليها حتى لو بذل مجهوداً كبيراً . لنفرض الآن أنك تحت تأثير هذا التسلط لا تتركب فعلاً أدى إلى موتك أمام المحكمة . ولكنك تحتج (وتقسم بشرتك أنه لم يكن يدك ذلك) لقد وقعت تحت تأثير زوجتك المتسلطة ، ولو تم قبول ذلك (كونك وقع تحت تسلطها) فهل يكون ذلك بمثابة عذر مقبول لما قت به ؟ قد يرى القاضى أنه كان بإمكانك الهياولة دون وصول هذا التسلط إلى هذا الحد ، ولكن هل كان القاضى على حق فى ذلك ؟ ذلك لأنه توجد بعض الأعذار الإضطرارية ، ولكن إلى أى حد تعتبر حالتك حالة إضطرار ؟ وإلى أى حد يمكن تبرير ذلك أن هذه الأفعال التى قت بها لم يكن فى مقدورك إلا القيام بها إضطراراً ؟

الفنظرية الحتمية والإرادة الحرة

دعنا نتناول الآن تلخيص الموقف ، لقد كنا بصدد معالجة توضح تحت
أى ظرف من الظروف يعتبر الفرد مسئولاً من أفعاله ؟

انقد خلصنا مما سبق إلى أنه إذا تم أداء فعل ما كنتيجة للاضطراب ، فإن
الشخص - في ضوء ذلك - لا يعد مسئولاً عن هذا الفعل . ومما لا شك فيه أنه
من أصعب الأمور علينا معرفة متى يكون الموقف متضمناً للاضطراب في حقيقة
الأمر ، والأكثر صعوبة من ذلك تحديد إلى أى مدى يمكن للفرد أن يعمل
دون إضطراب . ومع ذلك فإننا عادة ما نحاول التمييز بين نوعين من الأفعال :
الأفعال التي يحمل مسئوليتها الأفراد ، والأفعال التي لا يحصلون تبعاً لها .
فالشخص المصاب بداء السرقة مثلاً ، لا يعد إنساناً مسئولاً من فعل السرقة ،
لأنه ، إما يقع ضحية للاضطراب الذي يخرج عن نطاق سيطرته وعن إمكانية
تحكمه فيه ، على العكس من الفرد الذي يسعى تماماً ما يفعل فيقوم بالتخطيط
للسرقة ببراعة ويقدم على تنفيذ ما هزم عليه ، فمثل هذا المرء يعد مسئولاً عن
ذلك ، لأنه يعرف ما يقوم به وكان في استطاعته تهادى ذلك أو الامتناع عن
السرقه . كذلك فإن الطالب الذي لم يؤدي الامتحان بسبب مرضه ، فإن الظروف
الصحية قد إضطرت به إلى عدم حضور الامتحان ، ومن هنا لا يعد مسئولاً عن
تحلقه أو عدم دخوله الامتحان ، ولكن إذا كان في صحة جيدة وامتنع عن
دخول الامتحان بمحض إرادته ، فهو في هذه الحالة يعتبر مسئولاً مسئولية تامة
عن ذلك .

والواقع أننا لا ننظر إلى المفاعل على أنه مسئول عن أفعاله ط. المأ أنه كان
مضطراً لذلك أو مدفوعاً بضغوط الظروف في أن يقوم بالفعل الذي قام به .

ومن ثم فقد يعتقد البعض أنه لا يستحق الشخص المصاب بداء السرقة مسئولاً عن أفعاله فحسب بل أيضاً اللص البارح . وإذا كان اللص الواعي البارح قد انحطط بارادته للسرقة ، في حين أن المصاب بداء السرقة لم ينحطط لها ، فإن هذا الاختلاف يعد إختلافاً ظاهرياً وسطحياً . ذلك لأن المنحطط البارح هو أيضاً ضحية بنفس مقدار الشخص المضطر أو المدعوع ، فلمله كان ثمة دافع أو حافز يتحكم فيه ويدفعه لغاية مثل حب الظهور والتباهى أمام المريسة القاسية في الحفاضة من خلال القيام بأفعال معادية للمجتمع . وعلى أية حال ومهما كان الدافع أو السبب فإن ما قام به إنما تم بصورده لا مفر منها شأنه في ذلك شأن المصاب بداء السرقة . ويزنّب عليه أنه لا يتحمل مسئولية أفعاله .

ولكن قد يقول البعض - حسن ربما لا يكون هذا الشخص مسئولاً على وجه الإطلاق ، فربما كان التخطيط في ذاته تخطيطاً إضطرابياً ، ومن هنا فإن نفس التحليل الذى ينطبق على المصاب بداء السرقة ينطبق عليه . ومع ذلك فلا يزال الأمر لا ينطبق على كل فرد .

وإذا افترضنا أن اللص والمصاب بداء السرقة كلاهما مريض ، فإن مثل هذا الافتراض لا يعنى أننا كلنا مرضى ، ولذلك فلا يزال هنالك فرق . لكن قد يعترض شخص ما بقوله : إن كل منا مضطرب في كل أفعاله ، وأنه لا يمكنه أن يعمل بطريقة خلاف ذلك أو يتنح عن الفعل ، ذلك لأننا نجهد تماماً كل المؤثرات والدوافع الطبيعية التى تؤثر في تصرفاتنا ، فالظسروف هى التى تشكل أفعالنا وأعمالنا والتى لم يكن لنا دخل فيها . وإذا صح ذلك ، فيكون كل منا غير مسئول قط عن أفعاله ، ذلك لأنه في كل موقف من المواقف نجد سبباً أو عابلاً أو مبرراً يجعلنا نفعل ما نقوم به . ومع أننا في حالة المصاب بداء السرقة

نعم يقربنا ما سيفعله ونعترف به ، إلا أننا في المواقف الأخرى لا يمكننا التكهن أو التنبؤ بذلك أو فهم هذا التصرف أو ذلك وهذا مما يجعلنا نواصل الحديث عن المسؤولية الأخلاقية .

يتضح من ذلك أن هذه المسألة هي من أصعب المسائل التي تواجهنا وتخصدنا لمعالجتها ، ولا ينبغي علينا أن نخاطب القضية من خلال التهذيب للقائل : عندما نقول أنه لا يوجد أحد يحصل المسؤولية أو يعد مسئولا عن أفعاله ، فإن مثل هذا القول قد يؤدي إلى تدمير وإنتثار أساس المجتمع .

ولكننا مع ذلك نتطلع ونبحث عن الحقيقة بأي ثمن ، سواء كنا نحب أو نكره ما قد نصل إليه ، كما أننا لسنا في حاجة لكي نجعل كافة الكائنات البشرية تقف وتكرس نشاطها على مسألة القوم والمدح والمقاب والتواب والعذر ، ذلك لأن مثل هذه الممارسات لن تؤدي إلى منفعة كبيرة في بعض الحالات .

ومن هنا فإن منا نقصد وبالصديد ما نغنيه يحصل بمسألة عما إذا كان الفاعل يحصل نتيجة أفعاله باعتباره مسئولا عن هذه الأفعال التي يقوم بها ، وبم ذلك بالنظر في التاريخ العريض لكل فعل إنساني .

ولنتأمل المنوار التالي :

١- بعض : عندما يصدر الفعل عن إضطراب داخلي ، ليس هو نتيجة لدافع سواء أكان هذا الدافع شعوريا أم لاشعوريا كما أنه يصدر مقاوحتة نفس وطاعة الظروف ، حتى إن المحاكم تخلص العذر للقائل على أساس أنه يصرف طبقا للدافع لا يمكنه مقاومته . ولا يعني هذا أن كل ما يقوم به الفرد إنما يكون نتيجة باعث أو دافع يصعب مقاومته ، فهذه حالات جزية يدعى أو يزعم فيها الناس بوجود مثل هذا الدافع الذي لا يقاوم . فلا شك أن الدافع نحو القسام بأغلب

الأفعال حتى تلك الأفعال التي يلعب فيها الاضطراب الداخلي دوراً هاماً ، من الممكن حقاً مقاومتها إذا تم استخدام الإرادة وبذل جهداً كبيراً في ذلك . حتى أن المقامر الذي يضطر للمقاومة ، يستطيع أن يوقف عن اللعب في لحظة معينة إذا تعرض للتهديد أو شعر أن هناك ما يمرض حياته للخطر كأن يقال له زجاجة ماء ستلقى على وجهك إذا إستمرت في القمار .

الأسود . نعم أحياناً يحدث ذلك ؟ وأحياناً لا يحدث ، ببعض الناس يملكون قوى فطرية في مقاومة الدافع ، بينما نجد آخرين لا يملكون مثل هذه القوى - كما وأن بعض الناس لديهم مقاومة ضئيلة جداً - ومن ثم فإن الدافع نحو القيام بالأفعال التي يكون في قدرة الناس مقاومتها ، قد لا تتوفر لأناس آخرين - أليس هناك دافع لا يقاوم ثم اضطراباً وبعد ذلك التمس صاحبه المذنب ؟ فبعض الناس يجد صعوبة بل واستحالة تخيل قوة وسطوة دوافع معينة ، كما هو الحال عند الأشخاص العصبيين وأكثر من ذلك هؤلاء المرضى النفسيين .

وعلى أية حال فقد يرتكب الشخص العادي بعض الأخطاء ثم يفترض أن الآخرين يرتكبون نفس الأخطاء فإذا كان في إمكانى أن أقوم فكذاك يكون في إمكانك المقاومة - إلا أن القاضي الذي يتحرى العدالة في أحكامه ، يحاول التأكيد عما إذا كان المتهم في ظروف وأحوال معينة يكون خاضعاً لدافع لا يمكن مقاومته . فإذا كان شخص ما يرغب في شرب الكحول إلى حد أنه يضيحى بكل ثروته وعائلته في سبيل إحتساء مزيد من الخمر . فمثل هذا الشخص يتعرض لاحتقارنا وانتقادنا واستهجاننا ، ولكننا سرور ما ننهم قوة وشدة الدافع الذي يدفعه لهذا السلوك ، ومع ذلك فنحن نهاجه ونقول : كان عليه أن يقاوم .

ولكن إذا كان كل فعل يقوم به إنما يعتمد على أسباب ودوافع مهدت له ، وإذا كان كل عمل يمضي في مسار لا يجيد عنه ، فلا يمكنك إذن توجيه اللوم إلى الفرد ، طالما كان عمله بعد بمثابة حلقة في سلسلة عمياء لا بد منها .

الابيض : اننى لا أوافيك بأن كل حدث إنما يتم وفق أسباب ودوافع لا تقارم ؟ أو أن سائر أعمالنا لا يمكن تجنبها .

الأسود : الواقع أننى عندما أقول بأن المرء قد قام بعمله ، فإنه لم يكن في إمكانه تجنب هذا العمل ، فلو نظرنا إلى الناس على اختلافهم وكذلك القضاء والمحلفين وسائر الناس من العامة ، سنجد الجميع يرتكبون الأخطاء في الادعاء بأنه كان من الممكن تجنب ما يقوم به المرء ، لأنهم في ادعائهم هذا إنما ينظرون إلى هذا العمل أو ذاك في ضوء الأفعال السابقة .

وإذا افترضنا أن المرء سيتاجر بكل ثروته التي امتلكها هو وزوجته وعائلته هل سيكون راضيا عندما يرى العالم يتحول إلى دخان في العنب ؟ إنه يريد فقط احتساء مزيد من الخمر الليلية ، ونحن قد نحتقره ونستقبح سلوكه باعتبارنا مواطنين شرفاء ، ولكننا سرعان ما نهتم شدة مثل هذا الدافع الأمر الذي يجعلنا نجلس ونصدر أحكاما ونقول هل كان من الممكن أن يقارم ؟

شاب صغير يذهب إلى إحدى الشقق ليقوم بتسليم خطاب ويدق الجرس ويتحدث إلى الفتاة التي فتحت له الباب ، ثم يدخل الشقة ، ثم يقوم بطعنها طعما كثرية حتى يقع صريرة الموت فأنت تقول عنه قاتل أحق ، وهكذا الحال ، ولكن هل لا نتمسس له العذر ؟ بالطبع لا يمكن اللباس العذر له فأنت

تقول : ياله من شيء عظيم إذا ما تقدم باقتراحه ؟ ولكن لعل الفتاة كانت ترتدى خاتماً يشبه خاتم حفل زفاف والديلة ، ويجرد رؤية الخاتم ، لم يستطع التحكم في نفسه ؟ لما لا لأنه كان يحلم بوالدته أو تذكر الوقت الذي أرسلته الى الملاجئ لكن تحصل منه ، حتى عندما ظل ينتقل من ملجأ إلى آخر ، ولم يكن يرغب في أي من هذه الملاجئ . وعندما حضر لزيارة والدته زيارة مفاجئة ، اكتشف أن والدته تدير منزلها للدعارة والفجور ، وهنا نراه يتعرض لموقف يسبب له ضيقاً واجباطاً من الناحية النفسية ، فهو يعاني من ازدواج في عاطفته واضطراباً بين كراهيته لها على مثل هذا السلوك الذي يدد كل مشاعره وحطم كل تقدير واحترام كان يكنها لها ، رغم حبه لها وتعلقه بها لأنها أنجبتة وتولى الانفاق عليه . وإذا كان خاتم الزواج يعد رمزاً لقدسيها وعلامة على احتفاظها بها ، إلا أنه يعد من جهة أخرى رمزاً لخداعه والتكرار والسخرية من موقفه ولذلك فعندما رأى الخاتم كان مضطراً إلى القتل والآن هل تعتقد أنه ما يزال كان في مكانه تجنب القتل ؟ هل تعتقد أنه كان في حالة تسمح لها بأن تلومه على ما قام بعمله ؟ أليست هذه السلسلة من الأحداث التراجيدية في التاريخ أدت بصورة لا مناص منها إلى ما حدث ؟ وإذا كان كل مسار الأفعال لا مناص منها ، فلا يمكنك بالتأكيد توجيه اللوم إليه شخصياً ، فلقد كان فعله حلقة أو خطوة عمياء في سلسلة طويلة من الأفعال المتبعة .

الإيضاح : لا شك أن كلمة لا مناص تعني نفس ما تعنيه كلمة لا يمكن : تجنبه ، فإني أقول أن ما قد قام به يعد فعلاً لا يمكن في الإمكان تجنبه ولو نظرنا إلى التحلية كلها ، لا تضح لنا أنهم يرتكبون خطأ لو قالوا بأنه فعل كان يمكن تجنبه ذلك لأنهم يظنون أن الفعل بمنزل عن جملة الأفعال السابقة

له مباشرة وليس في ضوء كل الدوافع التي جعلته يحدث؟ ومن ثم لم يستعملوا القول بأنه كان يمكنه تجنبه واقف تعرض لها في صباه وطفولته . فلقد كان الضحية السلبية ولم يكن العامل الأساسي في تلك الظروف المخيفة ، كان خاضعاً لتأثيرات وتوترات واجهادات وضغوط وصراعات وشجارات الوالدين وإهمال وكرهية لاحد لها ، وبعد ذلك تم طلاق والدته ثم ظروف حياة والدته التي أعقبت الطلاق . فهذه السلسلة من التأثيرات ، التي تحدثت عنها هذه الأحداث التي وقعت ، والتي عايناها طفل صغير بتركيبه البيولوجي والمزاجي (قادر على تحمل ضغوط معينة ولكن ليس كالأخرين ولا مناص من ذلك) نادت به إلى أن يكون متحرراً وكارهاً وعجياً للشئ نفسه ، لقد كان فقط أداة للتأثيرات ولكهم كاهم كانوا السبب .

الأبيض : ولكن هل الموقف الطفولي بما في ذلك تأثيراته عليه ، يمكن أن ينتج عنه ولا ماص فعل القتل في عمر الواحد والعشرين ؟ .

الأسود : لا ليس ذلك في حد ذاته ، هناك ظروف أخرى كثيرة يجب ذكرها ، فلقد كان من الممكن حل الموقف إلى حد ما لو لم يكن قد تشرد من ملجأ إلى آخر ، أو لو لم يكن عنده هذا الحنين للمستأصل والراسخ فجاء البيت ، أو لو لم يكن قد اكتشف الاكتشاف العظيم والشبيح عن أمه وبصورة لا دورية (بدون معرفة أو تحكم) مراكز كراهية المتراكمة على مثل هذا الموضوع الواحد وهو الخاتم .

مثل هذا الاكتشاف لم يكن ينتج عنه العمل لو لم يحدث ويرى الفتاة بهذا الخاتم . فكل طرف نعمة يجعلنا نرى أكثر بأن ما يعقب الموقف لا ماص منه ولو عرفنا كل الظروف الضرورية « نحن على ما نعتقد نعرف أهم هذه

الظروف ، فنحن نرى أن العمل الذي ندينه كان في الواقع بدون مواصفات ، فكل فعل لا مناص منه ، ومن ثم يتم التماس العذر له من الناحية الأخلاقية .

الأسود : وبعد أن تدينه وتحكم عليه بالموت أو بالسجن مدى الحياة ، ليس كحماية للمجتمع ولكن كحكم أخلاقى ، ضده فأنت ستقول هذا كثير .. انه لا يستحق هذا العقاب ؟ .

الابيض : بالطبع ، فاني أرى باستمرار إناس مرضى يساقون إلى الموت أو يتم سجنهم ولم يستحقوا ذلك . فلقد هزموا من البداية ، انهم أتوا إلى العالم نصف مكونين تقريبا عليهم ضغوط واجهادات كثيرة تعرضوا لها منذ الطفولة .

فصبي البريد كان ضحية لموقف خطير مشؤم ، لم يكن يستطيع التحكم في مثل هذه المواقف بقدر ما كان يستطيع الرد الذي تستقل له عدوى الكوليرا التحكم فيها .

الابيض - آه ، ولكن المواقف تختلف إلى حد ما ، فالفرد تستقل إليه العدوى بالرغم أن هذا ليس خطأه ، إلا إذا كان بسبب الإهمال في بعض الأحيان ، ولكن عندما يخطط المرء للفعل بصورة هادئة وعسوية تكون له علاقة به ونظرا لأن القتل كان من فعله فهو بذلك يستحق بعض العقوبات سواء كانت الاعدام أو السجن .

الأسود : لا ، نحن علينا واجب في معالجته كما نفعل مع الشخص المريض ويجب علينا لصالحه ولصالح المجتمع أن نمرله عن العالم الخارجي من خلال القيام بهذه المحاولة ، فلو كانت هذه المعالجة في العقاب ، عندئذ يجب علينا

مما يقبضه ، ولكن لا تدعنا نعبث بملخطأ إلى النكبة ونقول انه يستحق هذا العقاب .

الأيض : أنت لا تعتقد في ذلك ، بمنزل تماما عن مطلب العزلة وواجب المجتمع في محاولة تحويله إلى شخص أفضل ، فهو يستحق العقاب ببساطة وبصورة صرفة بسبب الفعل الذى قام بعمله .

الأسود : لا . فهذا يبدو كذلك من الجانب السطحي للمسألة ولكننا عندما ننظر في الظروف التى أدت الى هذا العمل ، فيجب أن نستطيع أن نستحق ذلك على الاطلاق ، عندما نقوم ببحث في حالة المتشرد أو خلقية حالته ، وبيته والافتقار إلى الشعور العائلى والحاجة إلى أن يكون محبوبا وموثوقا به ، عندئذ لن يستجيب فرد لذلك ، والتمرد الذى لا مناص منه وقرار التصرف والسلوك الذى يساكنه العالم نحوه ، والحاجة إلى استعادة الأنا عنده واحترامه لذاته وأهميته الشخصية فى العالم الذى رفضه ، فيمكنك أن ترى كيف أن كل هذه الظروف أدت بصورة لا مناص منها إلى هذه النتيجة المصيرية التى لم يكن لها أن تنتهى بأى صورة أخرى . ولذلك فيمكننى أن أكرر أننا يجب أن نعلم لمنع التكرار ، ويجب أن نحاول اجراء علاج له ، ولكننى لا أستطيع بأمانة أن أجد ذلك فى داخل فى أن أقول أنه يستحق الحكم الذى تلقاه فهو كان غير محظوظ فقط . فلقد حصل على صفة خاسرة فى حياته من البداية بالظفر الى العمل بمفرده ، فأنت تقول أنه يستحق ما يحدث له ، ولكن هل يمكنك أن تقول الآن أنتى أظهرت لك أن فعله كان تاجا لا مناص منه للصراعات الضاغطة على طبيعته الحساسة من خلال الظروف التى يمكن تحاشيها والتي لا يحتمل فى تلك السنين الأولى من حياته؟.

الأبيض : حسن.. انى قد التمس العذر لشخص ما لأنه ولد على الجانب الخاطئ للطريق ، إن لم يكن هناك رؤساء الجامعات كثيرة ولدوا على الجانب الخاطئ للطريق وامتطعوا مع ذلك التغلب على عيوبهم ولكنه لم يستطع ذلك .

الأسود : ولكن الظروف كلها لم تكن واحدة ف رئيس الجامعة قد كان يمكن أن ينشأ في بيئة فقيرة، ولكن ربما كانت لديه ثقة أبويه والحب، وهذه الأشياء كافية كي تجعله طفل مترافق وان يعيش في نمط عادى تقريبا . وربما كان لديه شخص مافى الخارج 'كان يحته في الوقت الحرج من حيوانه للبركة ، ربما لم تكن لديه عيوب خلقية كانت لدى اللقاتل .

إن الأمر يستحق العرض على طيب نفسى ، ويدوا إن وراء كل قتل وكل فعل أناى أسباب كلمنة تحرك الانسان وكا آليا لا يمكنه التحكم فيه .

الأبيض : شىء مؤثر جداً ، ولكننى مازلت على وجهة نظرى . فهناك اناس قد تغلبوا على الصعوبات الأولية على الأقل ، وطوروا شخصياتهم وغرسوا العادات السليمة ، وتغلبوا على الظروف الغير محبة ، حتى يقبلهم المجتمع كأعضاء .

الأسود : نعم، لأنهم كان يجب عليهم التغلب على هذه الصعوبات، ولكن ليس في إستطاعة كل شخص التغلب هذه الصعوبات فالشخص الذى عاش في بيئة أولية سيئة ، وعجز سيكولوجيا عن تطوير الإرادة الذاتية والنظام القائم بصورة كافية أكنى يغلب على هذه الظروف، هذا الشخص سيحبيا حياة سيئة . ف رئيس الجامعة عاش وعانى للفترة الأولى فقط ، دون الفترة الثانية .

الأيض : ولكن كل الناس لديهم بعض القدرات للتعب على البيئة غير المفضلة ، فبعض الناس يستخدمون تلك القدرات ، والبعض الآخر لا يستخدمونها .

وعدم استخدام تلك القدرات يعرضهم للدم فوراً

الأسود : ولكنك مازلت لا تفهم ذلك فالاستعداد السيكولوجي لاستخدام القدرة التي لديهم هي شيء ما ، إما أنهم يملكونه فإذا لم يملكوا مثل هذه القدرة فليس هناك شيء يمكن عمله بعد ذلك . فامتلاك مثل هذه القدرة هي دربه من الله تعالى ، ونظراً لأننا جميعاً نملك هذه القدرة (إلى حد كبير) فنحن نعتز أن من هم أقل حظاً منا يملكونه أيضاً لذلك نحن نلومهم عندما لا يتصرفون بما يتفق ومعاييرنا وهذا كله يرجع إلى القدرات التي حباها بها الله (في شكل الوراثة والبيئة الأولى) فإذا لم تملك تلك القدرات لا يمكنك أن تطورها ، وإذا لم تكن لديك القدرة على التطوير الذاتي فهذا شيء ليس في استطاعتك التحكم فيه ، فالأطباء النفسيون يخبروننا بأن قدراتنا محدودة لنا من الطفولة والبيئة الأولى ، قبل أن تصل إلى فترة وما انطلق عليه « سنوات الرشد » ولهذا السبب فاني أقول أن الرجل لا يستحق عقوبته فبعض الناس لم يحفظ كبير والبعض الآخر ليسوا كذلك .

الابيض : أنت تقص أنه ليس خطأ الشخص نفسه ولكن خطأ والديه وخطأ المجتمع وهؤلاء الذين حاولوا تقديم العون له ولم يفعلوا ذلك .

الاسود : بالمعبط .

الابيض : آه إذن هناك شخص ما يستحق شيء ما وذلك الشخص ليس

هو الطفل الذى يرتكب جريمة القتل فيما بعد ولعكن والديه ، فها اللذان حددا تلك الظروف الغير مفضلة له .

الاسود : ولكن يتعاقب نفس الشيء على الجدين بدورهما، وهكذا دوليك

الابيض : ولكن ألا يعنى هذا أن القاتل لا يستحق أن نحكم عليه، وبالمثل فان ما يستحق نجاحا فى عمل شاق ألا يستحق ذلك النجاح؟

الاسود : بالطبع . هذا فقط الوجه الآخر من نفس العملة: إنى أعرف أن الأمر سيبدو غريباً فى القول أنه لا يستحق ذلك ولكن لتعترض مثلاً أنه رجل أعمال طموح لأنه يملك طموحاً متأججاً بداخله ؟ وقد عقد النية على التفوق على والده الناجح فى عمله فلا شك أننا نشجعه ونمدحه لأننا نشجع النجاح وندعمه

الابيض : ولكن إذا أعتدت من قدراتك بعكس صديق لك ، وعملت عملاً شاقاً ، فى حين إنك كان يمكن أن تكون كسولاً كصديقك ، ألا يرجع ذلك إلى الحظ ؟ .

الاسود : نعم كان لدى القدرة على العمل الصعب كما كان لدى القدرة أيضاً على إستخدام هذه القدرة تحت ظروف معينة .

ولكن صديقى يملك مثل هذه القدرات كما لم يكن لديه الدافع على المنافسة ولكن هذا ليس خطأ ، فلقد كانت حالته مثل حالة الجندى الأعزل الذى يواجه مدفعاً رشاشاً : لقد كان العالم كثيراً للغاية بالنسبة له:

الابيض : حسن ربما لو أستطاع شخص ما تشجيعه فى الوقت المناسب ..

الاسود : أدوه يا إلهي أينك أن توجه حديثا لرجل واقع تحت وطأة عشرة
أطنان من الحديد تقول فيه - عليك أن تقوى ... أدفع ما فوقك وتحمر من
قيدك ... إن من الواضح أن التشجيع هنا لن يفيد ، لكنه يمكن أن يكون
مفيدا في حالة المريض بمرض نفسي .

اللايبر : ربما يكون ذلك صحيحا ، لكن كون الناس غير مسئولين عن
أفعالهم مسألة غير مقبولة ، بل هي أمر سخيف . فمظننا مسئول عن أفعاله
معظم الوقت إن لم يكن معظمه

لكن ينبغي أن نضع في اعتبارنا تأثير البيئة والوراثة على أفعالنا وتكويننا
وإرادتنا الواعية أيضا ، لما تفعله البيئة والوراثة من تأثير على أمر لا يمكن تجاهه
اللايبر : أنا لا أوافقك على هذا - وأريد أن أفهم ما هي علاقة الطبيعة أو
السببية بحديثنا عن إضطرار الفاعل لفعل معين ؟ إنني أعتقد أننا يجب أن
نبحث الآن فيما يدعوه الناس بالاحتمية .

مذهب الاحتمية

إن المذهب الفلسفي الذي يسمى مذهب الاحتمية لا يتم تقريره بنفس
الأسلوب وكل أسلوب في تقريره مفعم بالمساقط وسوء التفسير التي من
المحتمل للغاية أن تقع فيها عندما نقوم بتطبيق هذا المذهب على علم الأخلاق
وبناء على ذلك فأهم شيء هو أن نتقدم بحرص وعناية في كل خطوة من
مناقشتنا .

١ - إن مذهب الاحتمية يقول في أبسط شكل من أشكاله أن كل شيء
يحدث له سبب أو أن لكل معلول عللة ، لكن هل لهذا المعنى صلة بالأخلاق ؟

هذا أمر يحتاج إلى نظر ، لأن قانون العلية إن كان قد طبق بنجاح على علم الطبيعة ، فقد لا يكون له مثل هذا النجاح فيما يتعلق بـ علم الأسلاك .

٢ - يستخدم بعض الناس كلمة (محتم) بدلا من كلمة (مسبب) وسوف يكون علينا تحليل كلمة « محتم » لأن الأعمال إذا كانت محتمة فسوف تبدو أكثر خطورة بالنسبة إلى علم الأخلاق لأن الأعمال المحتملة تمنح الاختيار الحر وتقضى على المشيئة الإنسانية وما يستتبعها من مسئولية .

٣ - وقد يعنى البعض بالحتمية ، أن هناك مجموعة على الظروف تقف وراء الحادثة ، وهذه صيغة أخرى لمبدأ العلية وإن كان لا يستخدم كلمة السبب أو المسبب ، وهى تعنى : إذا تكررت ظروف معينة أو علل معينة فإنها تؤدي إلى ظهور أحداث محددة أو ممولات معينة ، وينطبق نقدنا للمعنى الأول على هذا المعنى الثالث .

٤ - وقد بنى مخر آخر آ بالحتمية « أن كل حادثة هى مثال لقانون » وهذا المعنى الأخير هو الذى يميل رجال الأخلاق إلى الأخذ به ، فشكل فعل أخلاقي يمكن إرجاعه إلى قاعدة أو قانون أخلاقي بحيث لو شذفعل عن ذلك ما كان أخلاقيا .

الإرادة الحرة

دعنا نحاول مره أخرى فهم مشكلة الإرادة الحرة واللبس الذى يواكبها ، فلو قال شخص ما أنه « ليس هناك شخص حر » فاول إنفراض يفرض نفسه هو : « حر فى أى شئ » هل هو حر بالمعنى السامى ؟ هل هو حر بالمعنى الاقتصادى ؟ هل هو حر فى إتخاذ ما يراه إزاء الصعوبات المالية ؟ هل هو حر فى تأمينه على سيارته ؟

واسكن الشخص الذى ينكر الحرية لا يمكنه أن يقول أننا أحرار فى مثل هذه المواقف إذ الواقع التجريبي هو دليل حريتنا ، نحن قد نذهب هنا أو هناك . نتجنب هذا أو ذاك ، نشترى هذه أو نبيع تلك . نؤمن على حياتنا وسيادتنا أولاً ، ربما قد يعنى بقوله هذا « أن الشخص ليس حراً فى التصرف بما يتفق واختياراته » ومع ذلك إذا كان هذا ما يعنيه ، فما بقوله هو فى الحقيقة أمر زائف وذلك على الرغم من أننى لست حراً تماماً فى القيام بعمل ما قد يحلولى (مثل القفز إلى القمر) الواقع هو أننى حر فى القيام بما أختاره فيمكن أن أجلس أو أنهض أسير أو أتوقف « أتناول السمك أو الدجاج » أقرأ أو أكتب . . أذهب أو أبقي . . ومع ذلك فإن حريقى محدودة . إنى لا أتمكن من الحصول على بقيق إذا لم يكن لدى مال ، ولا يمكننى أن أشاهد فيلما ما إذا لم يكن معروضاً فى أى مكان فى هذه اللحظة ، ولا يمكننى أداء ما هو مستحيل من الناحية المنطقية ، مثل رسم دائرة مرعبة ، ولا يمكننى أداء ما هو محال تجريبياً مثل السير أسرع من الضوء ، وأيضاً لا يمكننى أداء ما هو محال منطقياً مثل الوصول بسفينة فضاء إلى المريخ فى هذه الليلة . وكل هذه القيود تحدد الأفعال ، ولكنى حر فى كافة المجالات الأخرى أفضل ما أريد بكل حريقى .

وعلى كل ، ربما لا يقول الشخص بآ ما لسنا أحراراً فى التصرف كما يحلونا ، ولكننا لسنا أحراراً فى اختيار شيء وترك شيء الآخر « نحن لدينا حرية التصرف بما يتفق . . . وماذا » ؟ إننى أعنى أننا أحرار فى أن نختار ما يتفق ورغباتنا ولكن هذا التفسير هو ببساطة تفسير زائف :

ذلك أننا غالباً ما نختار ما يتفق ورغباتنا لكننا قد نختار أيضاً بين نرغب

فيه (١٠: د) وما نشعر أن من واجبتنا فعله مثل مساعدة صديق) وأحياناً ما نختار أحدهما دون الآخر .

يمكننا أن نتصرف بما يتفق وإختياراتنا وقراراتنا ولكننا لسنا أحراراً بصدد رغباتنا فيمكننا إختيار ما نحاوله ولكننا لا يمكننا أن نرغب فيما نأخذ لنا ، فلو كانت طبيعة البيولوجية أو السيكلوجية هي إنني أرغب في A في لحظة معينة ، فأنني سأختار A . ولو كانت هي إنني أرغب في B ، فسوف أختار B . فأننا حر في إختيار إما A أو B ، ولكنني لست حرّاً في إرتقاب A أو B . وأكثر من ذلك ، فرغباتي ذاتها ليست نواتج إختيارات لأنني لا يمكنني إختيار إمتلاكها أو عدم إمتلاكها .

فإذا يمكن للمرء أن يقول بصدد هذه النظرة: «بالطبع فحقوقي غالباً ما يكون الناس ضحايا للبواعث من الرغبات الداخلية التي لا يرغبون في إمتلاكها والتي يجدون من الصعب الهروب منها» فقد يكون لدى شخص ما رغبة قوية في الخمر ولكنه يود لو أنه لم يرغب فيها كثيراً ، ومع ذلك ، فحين أحرار بدرجات مختلفة في رغبة هذا أو ذاك ، فيمكننا الاختيار في القيام بأفضل جهد لنا للتخلص من رغبات معينة وتحجيع رغبات أخرى .

وبمكنا أن نتجنب إلى حد ضئيل جداً في هذا المسعى . فالتناس الذين يرغبون في إحتساء الخمر بدرجة كبيرة ، ينتججون أحياناً من خلال إنضمامهم إلى مدمنين حر مشاهين لهم ، والعكس قد يكون صحيحاً لذلك فليس من الصواب أن نقول أننا لسنا أحراراً تماماً بصدد رغباتنا أو أننا نكون ضحايا لأي رغبات لدينا .

قد يسلم المعترض معنا بما يمكن أن نتصرف بما يتفق ورغباتنا وأننا

يمكننا أحيانا على نطاق محدود أن نغير مسار رغباتنا، ولكن عندما نغير رغباتنا لقل في شرب الخمر ، فنحن نقوم بمملها بما يتفق ورغبة أخرى وهي رغبتنا في ألا نرغب في شرب الخمر ، فنحن أحرار في الرغبة في بعض الأشياء وفي تغيير رغباتنا إلى حد ما ، ولكننا لسنا أحراراً فيما نريد رغبته ، ترى ما الذى يعنيه المعارض بقوله هذا ؟

إن هذا يتضح من عرضنا لما نعنيه بالخربة من خلال الأسلوب التالي :-

(١) أحيانا ما نختار أداء عن شئ ما ، وأحيانا تدخل عوامل تمنعنا من أدائه : نحن نقرر أن نصوت لصالح مستر وفجأة يصيبنا المرض ، الذى يمنعنا من التصرف بما يتفق وقرارنا . بهذا الحادث يدخل في حريتنا في العمل - أى حريتنا في التصرف بما يتفق وقرارنا .

(٢) أحيانا ما نرغب في فعل ما ولكن يتم منعنا من إختياره وذلك مثلما نريد التصويت لصالح مستر X ولكن الديكتاتورية الحاكمة تمنعنا من حق مجرد الاختيار ، فتعزل الانتخابات الحرة ، فهذا الظرف يدخل في حريتنا في الإختيار .

(٣) تحيل جماهير دولة يعتمدون تماما على إعلام حكومتهم المفرض المشوه المتعاز ، وافترض أن هناك إنتخابا فان الحكومة لن تجبرم بالارهاب على اختيارات معينة لكن ما تريد قد تحدد بالنسبة لهم من خلال المعلومات الخاطئة والرقابة والتجريف الماهر للمعلومات والتشويه والتهتان هنا تبدو الجماهير على أنها حرة في عمل ما تريد ولكن ما تريد كان مقررا لهم بدون معرفتهم به .

فهل نصف هؤلاء الناس أنهم أحرار ، فالكيد لا . فالنظم الذى يعيشون تحتة يتدخل فى حريتهم ورغباتهم

فنوع الحرية التى يعتق البها المرء ، يتنوع مع المستوى الذى يحدث عنده هـ هذا التدخل . ومع ذلك ، على كل هذه المستويات أحيانا ما يكون الناس أحراراً ويمكن أن نعسم الموقف فنقول : ليس ثمة حرية مطلقة ، وليس ثمة حتمية مطلقة .

اللاحتمية

وعلى كل فالمعترض علينا قد لا يزال غير مقتنع « إننى أنهم تحليل . ولكن ما يضايقنى هو ما لم يتم مناقشته بعد فى تحليلك . تأمل هذه العبارة : لو كان المبدأ العلى (الحتمية) مبدأ صادق ، عندئذ فكل رغباتى رغبات مسببة أو معلولة فلا يهمها أقوم بعمله ولا يهم ما أرغب فيه ، فهذا ينبع من الملل بسبب أسلوب معتاد فوري من طغواني وحتى قبل ذلك لما أريدته والتحرر من العملية نفسها » .

نحن نرد « آه ، إننى اعتقد أننا سنأتى إلى هـ هذا ما جلا أم آجلا ، فأنتم تريد مذهب الاحتمية أو كما يطلق عليها أحيانا ، مذهب التجردية » . فدعنا نحاول أولاً فهم ما إذا كان ما تريده مرغوباً فيه ، أو عما إذا كنت لا تزال تريده بعض فحوص مصمميته ؟ الواقع أننى أشك فى أنك ستعمل ذلك . عندما يقوم الوالدان بتدريب الأطفال فهم يحاولون تسييب أو إحداث تغيير معين فى سلوك أطفالهم ، فلوا اعتقدوا ، ولو للحظة أن أفعال الأطفال غير مسببة ، فقد يتحلون عن هذه المحاولة . ويطبق نفس الشيء على محاولتنا إصلاح الشخص العنيد فى رأيه . فعملية الإصلاح عادة عن إحداث تغيير فى الشخص الآخر ، وكلما كان الحد الذى تكون عنده أفعال الشخص الآخر أفعالا غير مسببة ، كلما

كان الحد الذي يحاولون عنده الإصلاح حدياً بلا فائدة . (على كل حال غالباً ما تكون هذه المحاولات بلا فائدة ولكن هذا يحدث فقط لأن أفعالنا لا تسبب في الناس الإعجابات التي نريدها) .

إنني أؤمن أن العلية أو السببية لها تأثيرها في ٩٩ ٪ أو أكثر من حالات السلوك الإنساني لكن يحدث نادر وفي أثناء الأزمات الأخلاقية أن تقوم القوة النادرة بأفعال غير متوقعة .

فروق وتميزات أخرى

١ - هناك فرق بين ما أستطيعه الآن وبين ما كنت أستطيعه سابقاً فيمكنني أن أرفع ٢٠٠ كيلو جرام لو اخترت ذلك الآن، قد أحاول وقد أخفق في المحاولة ولكنني أدرك معنى قولي ، ويمكنني أيضاً أن أتوقف عن شرب الخمر إذا أردت ذلك . لكن أصحاب الحتمية يقولون إن الإنسان لا يستطيع أن يفعل غير ما فعله ، ولو استطاع ذلك لكان قد اختار في الماضي غير ما فعله ، وما دام لا يستطيع أن يفعل خلاف ما فعله ، فإنه كلما حدثت نفس الظروف ثانية سوف يقوم حتماً بنفس الأفعال . ولقد ثبت لنا أن هذا القول غير صحيح .

٢ - إن القول بأن ما حدث لا مناص منه ولا يمكن تحاشيه قول زائف ، فهناك أشياء كثيرة يمكن تحاشيها أو تجنبها من خلال المحاولة ، فيمكننا تجنب أن تدهمنا سيارة إذا نظرنا جيداً في الاتجاهين قبل عبور الشارع وأن إعتراض على ذلك معترض قائلاً إن هذا غير ما أقصده وإنما المقصود أن مسببات الفعل لا بد أن تنتج نفس الفعل إلا إذا كانت هناك محاولات نقف أمام هذه النتيجة أو تغيرها أو تعدلها .

٣ - إن عبارة « لقد قام بالعمل بحرية » يجب أن تشير إلى الأداء الحر والرجبة الحرة والعلم والوعي بالفعل دون تغليل أو تشويه من أى جهة، وبدون ضغط ظاهر أو باطن ، وبدون ضغط أو تهديد أو وعيد .

٤ - قد تسلم بأن الفعل يكون حراً متى لم يكن هناك إضطرار . لكن لنلاحظ أنه لا يوجد فعل بدون إضطرار أو إلزام على الأقل من خلال البيئة والجسمانص الموروثة للانسان .

فالقائل بالمعول كان مضطراً إلى ارتكاب هذا الفعل بسبب ظروف معينة لم يكن يستطيع التحكم فيها ولكن هذه الظروف بالتحديد هي التي جعلته مريض نفسياً إن الطيب النفسى الذى يعرف أكثر من أى فرد آخر عن أنماط السلوك المضطر سيقول أن كل الأعمال الإنسانية (بـ) فى ذلك أفعاله لإصدار الحكم) هي أفعال مضطرة أو إضطرارية ، فإذا كنت أثناء اللقاء محاضرة قدسرت نحو النافذة دون ضغط فى أداء هذا الفعل فلم يقم أحد بتهديى أو حتى إقاعى ضد إرادتى ولم يكن هناك دافع أو إضطرار داخلى يؤثر فى (ويمكن أن يشهد الطيب النفسى بذلك) عندئذ لماذا يجب أن تنقضى أن العمل إضطرارى دائماً ؟

فإذا كان وجود ظروف معينة C.B.A تجعل الفعل إضطرارياً ، عندئذ فغياب مثل هذه الظروف يجعله فعلاً غير إضطرارى . فالأدلة تبين وجود آلاف من الأفعال الاضطرارية والآلاف الأخرى من الأفعال الغير اضطرارية ... بعض هذه الأفعال سببها ، بالطبع ، إقرارى ولكنها لم تكن اضطرارية من خلال أى أحد أو أى شئ . دعنا لا نخلط مرة أخرى العلية مع الاضطرار ، فالإضطرار هو فقيظ نوع خاص جداً للتأثير السببى أو العلى . فكل الأفعال

الاضطرارية معلولة ولكن ليست كل الأعمال المعلولة اضطرارية وهنا فإن
المعترض على الإزالة الحرة يلتقط الجدل ويقول « ولكننا مضطرون أو
مزمون، بمعنى، أنه نظراً لأن الظروف هي على ما هي عليه، فلم يكن يبدنا إلا
عمل ما عملناه وتقرير ماقررناه، والرغبة فيها رغبتنا فيه »

ولكننا نرد عليه ونقول، لكن لم يكن يبدنا أن تفكر تفكيراً متحصصاً
فهى تعنى بصورة مادية أننا لم نستطيع تجنب عمل الفعل (مهما كان نوعه)
حتى لو حاولنا ذلك . ولكن هناك أشياء كثيرة كان يبدنا أدائها : فقد كان
يبدنا تجنب صدام سيارة لشخص يمر الشارع اذا كنا أكثر حرصاً في القيادة
وكان يمكننا تجنب اتخاذ القرار المدمر ، واذا فكرنا فيه بصورة أكثر تعمقا
كان يبدنا ألا نختمى الحمر وعدم ارتطامه لمدة طويلة ، فنحن لسنا في حاجة إلى
إنكار أن حاولتنا أو عدم محاولتنا نفسها كان لديها أسباب ولكن مرة أخرى
فإن كلمة معلول لا تعنى نفس معنى كلمة مضطر .

ولكن المعترض قد يقول : « إنك تكسب على ما تكسب عليه »
بسبب عوامل خارج نطاق تحكمك فيها . ونرد نحن عليه قائلين : معذرة،
أننى أكونه ما أكونه ، بسبب ما درست تعنى عليه بمجهودى وبفضل التنظيم
الذاتى . نعم قد يوافق المعترض على ذلك ويقول : ولكن مقدرتك على بذل
المجهود والتنظيم الذاتى لم تحلقها أنت ولكن كانت جأتنا من موهبتك الطبيعية .
ونرد عليه « نعم هذا حقيقى . . لكننى استخدمت هذه القدرة فى حين أن
غيرى لم يستطيعوا ذلك ، وقد يجيب المعترض ، ولكن حقيقة إنك استخدمت
هذه القدرة فى حين أن آخرين لم يستخدموها إنما ترجع إلى ظروف عرضية
وليس لها علاقة بالنفس الواعية ،

وعلى كل إنك لم تخلق إرادتك (ومقدرتها) فهي نتاج قوى خارجة عنك
كما أنك لم تخلق شخصيتك ولا إستعداداتك أو قدراتك .

ولذلك فالقول « بأننى سبب تكوينى الأصلى » هو قول غير سليم ، بينما
القول « إننى سبب أفعالى » هو قول صحيح .

هـ - دعنا ننظر إلى عبارة (نظراً لأنك لست سبب شخصيتك الأصلية
أو تكوينك ، فأنت لست مسئولاً مطلقاً عن أى من هذه الأفعال) فإذا كنت
مضطراً إلى أن أكون سبب شخصيتى الأصلية لئى أكون مسئولاً عن أفعالى
فهل سيكون أفضل لى أن أتحمل تلك المسئولية ؟

وماذا سيشر إليه مصطلح المسئولية حينئذ ؟ فعبارة (أنا مسئول عن فعلى
لأننى قمت بأدائه عن طوع وعن معرفة كاملة بالتواج) ، عبارة ذات معنى
جميل جداً ومفهوم . وينطبق نفس الشيء على عبارة (أننى لست مسئولاً عن
هذا الفعل لأننى قمت بأدائه تحت ضغط واضطرار .) (التعذيب أو التهديد
والواقع الذى لا يقاوم) . ولكن ماذا يعهد العبارة للقائلة (إننى لست مسئولاً
عن هذا الفعل ، بشرفك ، لأننى لست خالقاً لتكوينى الأصلى ؟ مرة أخرى
ماذا سيكون عليه الأمر إذا كنت أنا مؤلف أو خالق تكوينى الأصلى ؟ فكلمة
مسئول لها معنى مفهوم تماماً فى سياق السوك الإنسانى . ولكن إذا كانت عبارة
كونى مسئولاً قد وضعت لتعنى أننى خالق تكوينى الأصلى عندئذ فهى تتضمن
(كما رأينا تناقضاً) .

هناك استخدامات عادية وأخرى اصطلاحية للكلمات فعندما نقول إن
الناس مسئولون ، فهذا يعنى أن عليهم أن يتحملوا مسئولية أفعالهم ، لكن هذا
المعنى المادى غير المعنى الاصطلاحى أو النهائى الذى قد لا يعنى تلك المسئولية

للبشارة بغض هذا المني ، فالتاس مسئولون على حسب قدراتهم وإمكاناتهم .

٦ - إذن الاستحقاق هو أصعب كل هذه للقاهيم الباهية ولنتظر الآن في الحوار التالي :-

الاسود : أنتى مازلت أعتقد أن الناس لا يستحقون ما يحصلون عليه .

الابيض : أحيانا لا يستحقون وأعترف بهذا . فبعض ضحايا الدافع الداخلى يتم إعدامهم على أفعال لم يكن يدم أداؤها فلقد وقمت عليهم أتاام أكثر من الأتاام التى يرتكبوها .

الاسود : أعلم ذلك . ولكننى أعنى أنه ليس هناك شخص يحصل على ما يستحقه .

الإبيض : هذا ما أنكره أفليس الشخص الذى يعمل بصورة جدية أكثر من أى فرد آخر من أجل الحصول على الجائزة الأولى والذى يملك قدر أكبر بالإضافة إلى ذلك يستحق الجائزة لو حصل عليها ؟

الاسود : لا فلهذه قدرة أكثر من الآخرين وليس يده إذا كانت لديهم قدرة أخرى .

الابيض : ولكنه بذل مجهودا شاقا أكبر . فأليس يستحق الجائزة على الأقل من أجل ذلك ؟

الاسود : نعم يبدو ذلك أولا . ولكنك يملك بجانب التبوخ القدرة على العمل للشاق ، ولكن الآخرين ليست لديهم القدرة على ذلك ، وعلاوة على ذلك ، فلقد كانت الظروف مهيئة لكي يستخدم قدرته ، أما بالنسبة للآخرين ؛

تسكن الظروف مهيئة بهذا الشكل المحفوظ ، ولذلك فهو لا يستحق في الواقع الجائزة فهو محفوظ فقط .

الابيض : ان الحظ له علاقة بأشياء خارجة عن نطاق تحكم الفرد فيها مثل القدرة الإبداعية والظروف البيئية المواتية ، فمن يعرف إذا كان صاحبا للفائز بالجائزة كانت لديه ظروف بيئية مواتية ؟ فمن الممكن أن تحيط به ظروف بيئية غير مواتية ، ومع ذلك تفوق على أولئك الذين لديهم ظروف بيئية مواتية وإني أقول على إنجازهم هذا أنه يستحق رميدا أكبر ولكن عندما ننشغل ليس بهذه الأشياء الخارجة ولكن بجهود الفرد فنحن لا نهم بمسألة الحظ ولكن بالصل . وإلا فلا أعرف ماذا تحب بكلمة حظ ؟

الاسود : حسن لكن ما يزال لا يستحق الجائزة ليس لأن هناك شعنا آخر يستحقها ولكن لأنه لا يوجد شخص يستحق أن يحصل على ما يستحقه .

الابيض : هذا يبدو غير لي . هل تقوم بصل عبارة بعدد الجود في العالم في أن هناك شخص يستحق A ولكن يحصل على B في حين أن هناك شخص آخر يستحق B بينما يحصل على A ؟ وهل نعى أن الإثابة الفعلية أو العقاب دائما ما يساء وضعا بحيث لا يحصل إنسان على ما يستحقه تماما ؟

الاسود : لا ليس هذا ما أعتبه تماما إني أقول إن الناس يكون لها إستحقاقات ولكنهم لا يحصلون عليها فإني أعرف أن هناك عمليات ألوم والروح والعقاب والإثابة ويتم الناس العذر لكل هذه الأشياء بصحة مائة من خلال همتهم ولكن فيما يخص بالإستحقاق كصفة مضمحلة عن هذه العمليات ، فإني أعتقد بصل وجود مثل هذا الشيء

الابيض : إئتى أعتقد في قولك بعدم وجود مثل هذا الشيء فانك تدفع
بالكلمة خارج سياقها العادى .

الاسود : بالطبع تقوم بعمل ذلك وتستخدمه بصورة مبررة أو العكس
ولكن إستخدامنا له بعكس سطحية تبهرنا بالحقائق . فلو عرفنا كلنا كل
العوامل العملية التى تؤدى إلى هذا الفعل فانه ليس منا من سيقول « هو
يستحق ذلك » باستثناء أولئك الذين يحاولون أن يزيلوا إستقامة أنفسهم أو
تعطشهم إلى السماء فحين نقوم بإظهار الفرق وهذا حقيقى ولعكن بمجرد
ظهور الحقائق كاملة ويتم معرفتها عندئذ يختفى الفرق .

الابيض : ولكن هناك فرق تصنعه الكلمة والكلمة لها معنى ولذلك لما لا
نستخدمها بهذا الأسلوب بدلا من جعلها باطلة الإستعمال للأبد من خلال عدم
تطبيقها على أى شئ ؟

الاسود : ولنفس السبب لفرقة الحقائق أفضل من الجهل بها ولكن أغلب
الناس جاهلون ولذلك فهم يستمرون في عمل فروق مستأصلة في الجهل فيظهر
الفرق فقط حينئذ لأننا لا نتمصق بما فيه الكفاية في حقائق المسألة . دعنى أقدم
موقفا مائلا عندما يسمع أو يؤيد الناس حدثا غير عادى ينطق بحسرة
« انه لعجب » فانه لمن العجب انه قد كسب السباق مع الوضع في الاعتبار
المعوقات التى اجتازها السيد إدوارد بالسباق وذلك نظرا لمهارته وتصميمه
وقوته البدنية ولياقته في ذلك الوقت وتنافسه مع آخرين يود تخلصا أن
يفوز عليهم .

الابيض : أعلست أنت تخطط الاستحقاق مع القدرة على التنبؤ بالأحداث ؟
فاذا عرفنا كل الظروف العلية ، فلن نقول إن أى شئ كان عجيبا وأنت تقول ،

ولي تحدث عن الاستحقاق ، لأنه ستكون لدينا المقدرة على التنبؤ بأن هناك فرد ما سيظهر مجبواً ويفوز بالجائزة ، وإن هناك شخصاً آخر سيخسر الجائزة ، وإن هناك رجلاً (من خلال خلفية وظروف معينة) سرتكب جريمة معينة وإن آخراً سيتمتع عن ذلك ، بالطبع ، إننى أتمنى على هذا الاستنتاج ، إذا عرفنا كل العوامل فيمكننا التنبؤ بكل النتائج . ولكنك تذكر هذا اللغو الفارغ (على الرغم من أن معظم الناس الذين يتقوهون بها لا يدركون أن الأمر كذلك) فوفقاً قد يتحول التكهن إلى خطأ ، وحينئذ سوف نقول أنومايكيكا أننا لم نعرف كل هذه الظروف .

الأسود : هذا يهيج فقط لو كنت أعلم أن صيحت شخص بهذا الاستعداد الفريد وهذا الطبع الماروغ ، وهذا الميل تجاه الاستجابة لثيرممين ، وتلك العادة القوية ، عندئذ ، فأننى يمكننى أن أتكهن بأنه فى هذا الظرف سوف يقوم بأداء العمل A . ولو عرفت أن جونس لديه هذا الطبع الماروغ الخاص ، وتلك العادة القوية ، عندئذ فيمكننى أن أتنبأ أنه فى ظرف آخر سيقوم بأداء العمل B . وبالنظر إلى القدرة على التكهن بكل فعل من خلال الظروف المعينة التى يتوقف عليها فكيف يمكننى أن أتحدث عن أى إختلاف فى الاستحقاق ؟

اللايضى : مثل هذا التنبؤ ليس له علاقة بدور الفرد كريض ولكن دوره كاملاً ، فمثلاً بد أن تسلم مسمى أنه لكى أقوم بعمل مثل هذا التنبؤ ، فأنا مضطر أن أحصل على كل المعلومات ، وإن اقتنع بأن العمل يستحق ذلك بسبب المجهودات التى يقوم بها فاعلمها والمثل التى يعتقها .

حادى عشر
مشكلة الفحص أو التحقيق

مشكلة الفحص أو التحقيق

كيف يمكن البرهنة على أى نظرية من النظريات التى ناقشناها ؟ وهل بإمكاننا فعلاً البرهنة على صدق واحدة منها ؟

الاجابة : بدولى أنها كلها مسألة رأى من هنا ورأى من هناك ويمكننا وصف كل وجهة نظر ، وتلعب مضامينها ، ومقارنتها مع وجهات النظر الأخرى .

الجنوب : حسن ، لقد أتيت بقصة طويلة ، إتى نادراً ما أهرق من أين أبدأ . دعنى أشير فى البداية إلى أن هناك بعض العبارات التى يمكن البرهنة عليها بصورة حاسمة وواضحة وبصورة تجريبية ، بعض هذه العبارات تتعلق بالوسائل ، وبعضها الآخر يتعلق بالغايات

الشمال : أسلم بذلك ، فالعبارات بعدد الوسيلة هى بالطبع عبارات تجريبية . فعند ما يقال أن A وسيلة نحو الغاية B ، فيمكننا أن نبحث بحثاً تجريبياً عما إذا كان الفعل A يؤدي إلى الفعل B ، وما إذا كان يؤدي إلى ذلك (١) باحتمال أكبر (٢) وبصورة فعالة أكثر عما يفعله أى فرد آخر . ولكن... بالتأكيد مثل هذه العبارات ليست عبارات أخلاقية تماماً ، أما الغاية B وكونها قيمة فى ذاتها وتستحق السعى وراءها ، فهذا يتعلق بالأخلاق ولا يهم البرهنة عليها .

الجنوب : إنتظر لحظة : قد يكون B بدوره وسيلة لشيء آخر وهو C و C وسيلة لـ O ، فأى شيء يمكن أن يكون وسيلة لشيء آخر .

فاجراء عملية جراحية قد تكون وسيلة نحو إسترداد الصحة، وهذا بدوره قد يكون وسيلة نحو زيادة القوة والسعادة وسكينة الفعل . وهذه الممتلكات بدورها قد تكون (على الرغم من أنها غالباً ما لا تكون مقصودة) وسيلة قيمة تجاه تحمل جراحة أخرى في المستقبل لو أصبح ذلك ضروريا .

الشمال : حسن ، عند ما تكون عبارة وسيلة نحو غاية ، عندئذ هي عبارة تجريبية . ولكن في اللحظة التي تكون فيها B أو C أو D كفايات لا كوسائل نحو أى شيء آخر عندئذ أعتقد أنه شيء لا يمكن البرهنة عليه . يمكنك أن تبرهن لي على أن ما أقوم بعمله ليس وسيلة جيدة للحصول على شيء ما أريده .

الجنوب : توقف ، هنا خلط يجب إزالته . فقد لا يريد المرء أو لا يرغب في غاية معينة ومع ذلك يسمى إليها . « فقد تكون غايي أن أتبع القائل على الرغم من معرفتي أنه أخطئ . وعلى الرغم من أنني أخاف اللحظة عند ما أنجح في القبض عليه ، لأنه لا يمكن أن تكون غايي أن أخطئ عليه . أنني أمقت ، أخاف ، وأكره التفكير في لحظة النجاح ، ومع ذلك أطلب على كل هذا . في أسمى رداء غايي » .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يمكنني البرهنة على الغايات بنفس الطريقة التي أبرهن بها على الوسائل .

الشمال : أنني أعتقد أنك تقوم بتغيير الموضوع قليلا . أتى قلت أنه يمكن البرهان على عبارات بصدد الوسيلة وإثبات صحتها (تجريبياً) في حين أنه لا يمكن للبرهان على عبارات بصدد الغايات ، أنك لم تنكر عبارتي ولكنك

قلت أننى يمكنى الدفاع عن إمتلاك غايات معينة وكذلك إتخاذ وسيلة معينة، وبما ، ولكننى سأظل أريد أن أقول أن للغايات النهائية لا يمكن البرهنة عليها ، والغايات للتداخلة أو المتوسطة التى تعتبر وسائل نحو غايات أكثر يمكن البرهنة عليها . حتى عند ما أمارس التمرين للمتعة ، فالتمرين هو الوسيلة والمتعة هى الغاية ، على الأقل أنها الغاية بمعنى أنها تحدث كنتيجة مباشرة لنشاطى وتمرينى. ولكن إذا طلبت أن أدافع عن المتعة كغاية ، لا أستطيع أداء ذلك، ولا أستطيع أنت ذلك . فلقد كان من يقول أنه لا يمكن البرهنة على حقايق أو عبارات بصدد الغايات النهائية .

المحذوب . أننى أسف ينبغى أن أوقفك مرة أخرى . أولا أننى أشك فى كل الحديث فيما يتعلق بالغايات النهائية بقدر معرفتى ، أننى ليس لدى مثل هذا الشئ . فهل لديك ؟ فسكلانا يسمى وراء غايات كثيرة . وبعض من هذه للغايات هى بدورها وسيلة نحو تحقيق غايات أخرى . فكل من حباياتنا هى مشبكة معقدة من الوسائل والغايات . ولكن هل هناك فقط غاية نهائية واحدة تكون الغايات الأخرى بالنسبة لها وسائل ؟ أننى أشك فى ذلك .

ولكن دع الأمر على ما هو عليه . أننى فى الواقع لا أعابأ بصدد ما هى الوسائل وما هى الغايات أيها هو نفس الشئ فى آن واحد . أننى أقوض أن ماتنتيه يمكن أن يفرض بصورة أفضل بالأسلوب التالى لا يمكن البرهان على عبارات تتضمن ما هو خير فى قيمته الذاتية ، ولصكتنا إيهن فقط على الأفعال البابعة عن إرادتنا .

وعلى أى حال أنى أعتقد بأن الشئ الوحيد الذى يرغب فيه الناس من أجل ذاته هو السعادة (سعادتهم أو سعادة الآخرين) فإذا كانت السعادة هى

في الواقع الرغبة الوحيدة (وأنتى أرى أنها ليست كذلك) ألا يمكن أن تكون أفضل دليل ممكن في أن السعادة صالحة في قيمتها ذاتها أو تستوجب التناهِ ؟ هذا على ما أعتقد ما كان يحاول مل أن يقوله .

الشمالي : فمن يعرف ، فربما كان ذلك ما يحاول قوله . ولكننى مازلت أعتقد أنه كان مخطئاً فإذا كان الناس يرغبون في شيء ما ، فذلك ليس برهاناً على أن هذا الشيء مرغوب فيه أو خير في ذاته .

الجفوب : أختى أعترف أن هذا ليس برهاناً كافياً ولكن قبل أن نتقدم قليلاً ، دعنى أشرح لك نقطة أخرى . أعتقد أنك تجعل موضوعك بغير حق موضوعاً ضيقاً من خلال قولك بأنه عبارات بعدد الخير في قيمته الذاتية والتي لا يمكن البرهنة عليها . إن الخير في قيمة الذاتية من منظور علم الأخلاق النفعى هو حجر الأساس الذى يقوم عليه الخير الوسيطى . ومسكرة الصواب يتم تفسيرها أيضاً بأنها خير وسيلى ، نظراً لأن الفعل الصائب هو ذلك الفعل الذى يتولد عنه خير في قيمته الذاتية . إن ما نريد أن نقوله هو فيما أعتقد أن المبادئ الأخلاقية الأساسية في كل نظام لا يمكن البرهنة على صحتها وأنه يمكن بالطبع ، استنتاج المبادئ الثانوية أو المشتقة من خلال المبادئ الأساسية بمساعدة القضايا التجريبية . فمثلاً :

السعادة الإنسانية خيرة (المبدأ الأساسى بعدد الخير)

وما يزيد السعادة الإنسانية هو الصواب (مبدأ أساسى بعدد الصواب)

يميل التعاون إلى زيادة السعادة الإنسانية (مقياس تجريبي)

ولهذا ، يميل التعاون أن يكون خيراً (قضية ثانوية)

الشمال : بالضغط ، إن المبادئ النهائية لم الأخلاق لا يمكن البرهان عليها يمكنك أن تبرهن منطقياً على بعض العبارات من خلال اشتقاقها من عبارات أخرى ، وبعد ذلك بالطبع ، انت يمكنك البرهنة على صدقها إلا إذا كانت المقدمات التي تستنبطها منها مقدمات صادقة أيضاً . ولكن من الواضح أن هذه القضية للاشتقاق المنطقي لا يمكن أن تستمر للأبد ، ففي أى مدى تبلغه تجد أمامك مبادئ أخلاقية غير مبرهن عليها ، وهي مقدماتك النهائية ولا يهم عما إذا كنت أنانياً نفعياً أو كانظلياً أو متم لأى نظرية أخلاقية أخرى . فانتك تجد نفسك في مواجهة مالا يمكن البرهنة على صحتها .

الجنوب : ماذا يمكن أن يكون لو كان الموقف غير ذلك ؟ إذا كان في الواقع لديك مقدمة أولى ، عندئذ ، لا يمكن الاستدلال عليها من الأخريات ، فلو أمكن ذلك ، فلن تكون مقدمة أولى ولكن قضية مشتقة . الواقع أنك حينما تقول أنها المقدمة الأولى في النسق ، فانتك تعنى مسبقاً أنها لا يمكن أن تستقى من مقدمات أخرى ، فالمقدمة الأولى المشتقة هي تناقض في المصطلحات . وهكذا لا يكون غريباً عدم تمكن النفعي من البرهان على مقدمته النهائية أو مقدمات بعدد الحرة في قيمته الذاتية .

ما نوع الأشياء التي يجب أن توجد من أجل ذاتها ؟ لا يمكننا أن نورد أى دليل ضروري مها كان نوعه على صدق أو صحتها ما هو خير بذاته .

الشمال : إنتى أسلم أنها إستعانة منطقية ، ومع ذلك فهذا الإعراف لا يغير وجهة نظرى . فمسل المقدمات الجوهرية للنظام الأخلاقى لا يمكن البرهان عليها ؟

الجنوب : نعم يا عزيزى ، ولكنى أخشى أن تذهب إلى القول بأنه

ما دمتنا لا نستطيع أن نبرهن على س ، فأتنا لا يمكن أن نعرف ما إذا كانت صادقة أم كاذبة ، فهناك عبارات ، مروفة بصديقها حتى لو لم نستدل عليها .

الشمال : ولكن إذا لم يكن من المستطاع البرهنة عليها ، فكيف يتم معرفتها ؟

الجنوب : برهنه ، برهنه ، أنت متملق للفأية بالنموذج الاستنباطي في البرهان من خلال الاشتقاق من قضايا أخرى . إن هذا شيء هام في الرياضيات ، ولكن ليس كذلك في أغلب مواقف الحياة اليومية ، فعندما نقول أن هناك شيئاً ما يمكن البرهان عليه ، فعن لا تقصد أنه يمكن إستباطه منطقياً من المقدمات الصادقة .

عندما يقول وكيل النيابة في المحكمة « برهن على أنك كنت في المنزل وقت ارتكاب الجريمة » فهو لا يقصد أن يقول إستنبط قضية عن قضية أخرى . أنه يقصد قدم دليلاً تجريبياً يظهر أنك كنت في البيت في هذا المساء . تقديم الدليل هو برهان أيضاً ، لكنه برهان تجريبي ، ومن ثم فلا يجب أن نقول أن كل برهان يجب أن يطابق النموذج الاستنباطي . هناك مسائل أخرى لا يمكن البرهنة عليها إلا إذا قلنا . عليك أن ترى وتسمع وسوف تصرف ما أخبرك عنه وتجده كافياً للبرهان على صحته .

الشمال : هذا شيء حسن بالنسبة لقضايا تجريبية مثل « نحن نجاس ونحدث مع بعضنا البعض » ولكن ماذا بصدد قضايا أخلاقية مثل « هل هذا العمل صائب » وكيف يمكن للمرء البرهان على مثل هذه القضية بمعنى البرهان التجريبي ؟ فهذه لا تبدو قضية تجريبية على الإطلاق ، ولا تبدو قضية تحليلية أو مجرد لغوي « تيولوجيا » . مثل « أنت هاهناك في آن واحد » فكيف

يمكن للفرد أن يحقق من مثل هذه القضايا ؟ بهذا سؤال هام يجتنبنا فحص
في الجدل والبيانات الأخلاقية .

١ - إن معرفة ما تعنيه العبارات الأخلاقية يحولف على تلك العبارات
:الأخرى التي تستخدم لها . وحينما نعرف كل العبارات المؤيدة بعبارة
نفس صرف ما تعنيه هذه العبارة . فإذا أردت أن تعرف معنى عبارة (أن القتل
مغتصب) فتلك أن تعرف كل العبارات التي تؤيد هذا القول . لكن هذا القول
يجز الأعراض التالي :

إن السيد B قد يفتق مع عبارات السيد A التي يقدمها لتأييد عبارة
أخلاقية ٢ ومع ذلك فقد يختلف معه . يصدد للعبارة الأخلاقية نفسها . (أي
أقبل كل شيء ، فتقوله بصدد نواتج القتل وكل الحقائق التجريبية الأخرى إلى
تطرحها في تأييد تجربك الأخلاقية ، وإسكني مازالت لا أعتبر أن القتل
خطي . وإنما ، فقد يكون غير ذلك في حالة للدفاع عن النفس مثلا) .

٣ - علاقة بين العبارات الأخلاقية والعبارات المؤيدة لها هي علاقة معقدة .
وهي تشبه علاقة الحكم في المحكمة بالدليل الذي يقوم الحكم على أساسه . والحكم
شيء مختلف عن الدليل حتى عن المجموع الكلي للدليل قد يستمع قاضيين
مختلفين لنفس الدليل بالقبض ومع ذلك يصلان إلى أحكام متعارضة . وبناء
على ذلك ، لا يمكن أن يقال بصورة معقولة أن الحكم هو مجرد تلخيص للدليل .

٢ - ولكن هناك احتمال بغيره ، فيمكن للفرد أن يشكر . كما لا تأتي :
بالطبع لا تفتق العبارات الأخلاقية نفس الشيء مثل الجدل المستخدمة لها .

مذهب النسبية السيكولوجي

A هل يمتنع أفراد مختلفون وجماعات وقبائل وثقافات مختلفة وجهات نظر أخلاقية تناقض بعضها البعض ؟

يبدو أن ذلك أمرأ حقيقياً . فثلا تعتقد بعض الجماعات أن قتل الوالدين دائماً ما يكون فعلاً صائباً ، ولا تعتقد جماعات أخرى في ذلك . ولكن قبل أن نستنتج أن مذهب النسبية هو بهذا المعنى حقيقة أكيدة ، فإن من الأفضل أن نتوقف ونسال عما إذا كان نفس النوع من الفعل في كل موقف يعتبر صائباً في مجتمع وخاطئه في مجتمع آخر .

لقد قال توماس جيفرسون تقريباً « إن الثورة إذا حدثت كل خمس سنوات فهي شيء رائع ولكن لنفترض أن كارل ماركس قال أيضاً أن الثورة إذا حدثت كل خمس سنوات فهي شيء رائع » هل يمكن أن نفترض أن هذين الرجلين كانا بالضرورة يقولان نفس الشيء ؟ بالطبع لا . ومن ناحية أخرى لنفترض أن السيد (أ) من ساكني المحيط الباسفيكي الجنوبي يقول من العوالب دفن المرء لوالده حياً في عيد ميلاده بعد الستين بغض النظر عن حالته الصحية ، ولنفترض أن هذا ليس صحيحاً ؟ هل نحن نتحدث عن نفس الشيء ؟ ليس بالضرورة ، فنوع الموقف الذي في ذهني ، ربما يفترض أن جسم المرء الذي سيكون عليه في العالم الآخر سيكون بالغيبط مثل ذلك النوع الذي كان عليه قبل رحيله من هذه الحياة ، ومن ثم فقد يعتقد أنه من الأفضل أن يرسل قبل أن يفعل فيه الدهر فعلته في حين أنني قد أعتقد أن المرء ليس لديه وجود آخر مطافاً بعد حياته على هذه الأرض ، فهو يتحدث عن دفن والده حياً والذي سيوجد في العالم الآخر على شاكاة جسده ، ولكنني أعني شيئاً آخر

في هذا الموقف فانه لمن الخلط فقط أن نقول بأن آرائنا الأخلاقية تعارض
« ولكن لنا أن نقول أن الآراء الأخلاقية الواحدة ينظر إليها نظرات متفاوتة
بالنسبة إلى الناس والمجتمعات ».

B - هل الأفراد أو الجماعات والقبائل أو الثقافات المختلفة تعتق في الواقع
وجهات نظر أخلاقية أساسية تناقض بعضها البعض ؟ فإذا كان واضحا أنهم
يشكون في أنهم يختلفون في وجهات النظر المختلفة ، فلا بد أنهم يشكون
بالتأكيد في عما إذا كانوا يختلفون في وجهات النظر الأخلاقية الأساسية .
فهناك جماعات تضحى بالأفراد من أجل بقاء الأعضاء المكونين للجماعة على
قيد الحياة ، وذلك بصورة تختلف عما تفعله الجماعات الأخرى .

ومن ناحية أخرى فبعض القبائل والثقافات تعارض السماح للكانات
البشرية والحيوانات أن تعاني الألم أكثر مما تعاني في القبائل والثقافات
الأخرى ، ولكن هذا الاختلاف قد يكون بسبب اختلاف في الأديان أو
إعتقادات ميتافيزيقية لصاحب المعتقدين الأخلاقيين الذين يسود فيهم مثل هذا
المثال . والواقع أن مثال دفن الوالد المستشهد به أتما ، من الصعب جداً أن
نؤكد من صحته ، ولكن يبدو أن الجماعات المختلفة يختلفون على الأقل في
بعض الإعتقادات والمعتقدات الأخلاقية . أما الذي يقول بوجود إحقاق متضمن
وراء الاختلافات الظاهرية فيجب أن يوهن على ذلك .

٢ - سواء اختلف الناس في وجهات النظر الأخلاقية أم لا . فلما أن
نسأل أي يمكن أن يوجد مثل هذا الاختلاف بين فردين عابدين مثقفين ومتألمين ؟
قد يجاب على هذا بالطبع أنها لن يختلفا ، وإذا اختلفا فربما يكون هذا
الاختلاف راجع إلى أن واحداً منها ليس عابداً أو متألماً .

نعم إن على المرء أن يتأكد بصورة مستقلة فيما عما إذا كان الشخصيان
يملكان خصائص الهادئ التامى أولاً، وبعد ذلك يضح المسألة موضع الاختبار
من خلال رؤية ما إذا كانا يتفقان أم لا . لو كان الشخصان كلاهما معروف
بالحيدة والتالية ومع ذلك يختلفان ، فإن ذلك قد يرجع إلى مذهب النسبية ،
وذلك للمذهب الذى يقرر أن الحقائق تتفاوت بالنسبة إلى الناس .

مذهب النسبية الأخلاقى

A - . يتماثل تفسير مذهب النسبية الأخلاقى، فإن أفعالا من نوع معين مثل
معرفة برغيف من الخبز أو قتل المرء لوالده ، قد تكون صائبة فى مجتمع (أورفى)
مجموعه واحدة من الظروف، وبخاطئة فى مجتمع آخر .

فقتل المرء لوالده قد يكون صائبا إذا كان هذا المرء عضوا فى قبيلة
لا يمكنها أن تعيش المجزأت الطويلة اللازمة للبقاء لو كانت رجلتها سيعونها
بجعل ميين لا يمكنه السفر بالسرعة اللازمة . ولكن قد تكون الممارسة خاطئة
تحت ظروف أقل ضرورة ، وإحداث جرح فى جيم الشخص هو فعل خاطيء
ولكن مشروط الجرح بفعل ذلك ولذلك فهو فعل صائب .

B - . من ناحية أخرى فإن للقبيلة « إذا كان الفعل A صائبا عندما يفعله
هذا الفرد فيمكن أن يكون خطا عندما يقوم بأدائه فرد آخر فى نفس
الظروف » . وهذا ما أبده الأنتروولوجيون ، حين رأوا أن أعضاء إحدى
القبائل تعتقد أن الأفعال من النوع A أفعال صائبة فى إحدى مجتمعات
الظروف (تلك الظروف التى يجد أعضاء القبيلة أنفسهم فيها) فى حين أن أعضاء
القبيلة الأخرى يعتقدون أن الأفعال من النوع A هى أفعال خاطئة ، وذلك إذا
كانت الظروف مختلفة بصورة واضحة تماما ، فنلا فى إحدى القبائل فإن

الإعداد بالطعام قد لا يكون، كما نأكل بدون السماح بالحصول على وجبة من اللحم
الإنسانى. ولكن ليست هذه هي نفس ظروف قبيلة أخرى. وهناك حقيقة تستمع
بالتعذيب في معتقد بأن التعذيب سيظهر الروح ولكن ليس من خلال قبيلة
أخرى لا تتشارك في هذا المعتقد الدينى. فمن المحتمل أن ينكر الأثنو بولوجيون
هذا ويقولون إن ما هو صائب لأحدى الجماعتين قد لا يكون كذلك للجماعة
الأخرى.

عندما يزعم شخص بأن فعلا مصينا A هو فعل صائب وفعل آخر من
نفس النوع (B) يتم أدائه في نفس الظروف، لكنه فعل خاطئ. فالسؤال
الذى نطرحه هو: لماذا؟ ما الفرق بين الموقنين؟ أننا إذا أصررنا على
الإجابة بوضوح سنجد أن المعنيين أو ظروف المعاملين بينها اختلافات كبيرة.

دعنا نعود إذا إلى فصلنا في إقواء مختلف إلى حد ما. ودعنا نقرر مذهب
النسبية الأخلاقية ليس كظرفية أخرى في علم الأخلاق. ولكن: كظرفية وراء
علم الأخلاق. وحتى نظرية يصدد معاني المصطلحات الأخلاقية أو يصدد الجمل
وهنا إذا اتصل إلى صيغة ما.

إن سميت يستعوب X وحينما يقول جونز بأن X خاطيء فهو يعنى
أن جونز لا يستعوب X وبالعلم بكل من عبارتي جونز وسميت قد
تكونا من عبارتين صائبتين. وهكذا فهذه النظرية الطبيعية هي نظرية نسبية
إلى الحد الذى يرغب فيه الفرد.

فالمشكلة الوحيدة هي أن كلا من سميت وجونز لا يتحدثان عن نفس
الشيء نظراً لأن سميت يتحدث عن عدم استعوب سميت وجونز يصدر عن عدم

استصواب جونس . فليس هناك اتفاق بينهما مهما كان نوعه ، لأنه كيف وهو نفسه يطلب كتابة أمام شاهد بأن تنهى حياته ، أن الشخص الذي يمكن أن يكون الاتان مختلفان في حين تكون عبارتهما صادقتان . فكلما يتحدث عن اتجاه للاستصواب أو عدم الاستصواب ، حينما يلفظ بحيث عبارة فانها تختص بسميث ، وحينما يلفظ جونس عبارة فانها تختص بجونس ولذلك فليس هناك ما يمكن الاختلاف عليه وليست هناك قضية واحدة يعتقد أحدها بأنها صادقة ويعتقد الآخر في ريفها .

(٣) دعنا نخصص إننا وجهه للنظر التالية : نختطف الأحكام الأخلاقية في الواقع مع بعضها البعض ، فهي تدور عن نفس الشيء ومع ذلك يمكن ألا يتفق حكمان : فعبارته X على صواب قد تكون عبارة صالحة بالنسبة لك و X خاطيء قد تكون عبارة صادقة بالنسبة لي .

ولكن لا زال أمامنا مذهب نسبية أخلاقي من شريحة مختلفة ، فهو لا يزعم بأن نفس المبدأ الأخلاقي يمكن أن يكون صادقا وزائفا في الوقت نفسه ولكن يقول بأن هناك مبادئ بعضها صادق وغير صادق ، وصحيح وغير صحيح ، ومبهر وغير مبهر .

وعلى كل ، يمكن أن يقال أكثر مما قلناه حول هذه المسألة . فكل شيء يتوقف على مستوى الجدل الذي ينشأ النزاع على أساسه .

تأمل الحوار التالي :

الفرهي : اتى أعتقد أن الشخص إذا كان يعاني من مرض لا شفاء عنه

يقوم بتنفيذ هذه الوصية لا يجب أن يمثل أمام المحكمة ويتهم بالقتل على فعلته هذه من أجل الشفقة .

الشرقي : وأنتى أعتقد أن مثل هذه الأفعال دائماً خاطئة . فهناك دائماً إمكانية ، مها كانت بعيدة ، فى أنه قد يحدث تقدم مفاجئ . فى الطب ، وقد يوصلون إلى علاج من المرض الذى يعانى منه المريض .

الغربي : اننى أسلم بأن هذه الأشياء ممكنة . وما زلت أعرف بأن شيئاً ما قد يكون خاطئاً مرة من آلاف المرات . ولكن هذا الميب ضئيل بالمقارنة بالمقدار الغير مدرك من المعاناة التى سيتم تجنبها إذا تم السماح بالتطبيب .

الشرقي : مدرك الأساسى هو أنك يجب أن تمنح المعاناة . وسوف نغير رأيك إذا قام أحد باقتناعك بأنك لم تخفف المعاناة مطلقاً .

الغربي : نعم سأفعل ذلك .

الشرقي : لكن قل لى لماذا أنت ضد المعاناة ؟

الغربي : أنا لست بالضرورة ضد كل المعاناة ، إن الانسان المولود بملقة ذهبية فى فمه هو وحده الذى لم يبق المعاناة مطلقاً ، والذى لا يعياً بالإنسان من حوله ولا يهتم بمشاعر الآخرين ، يجب على هذا الشخص أن يسانى قليلاً ليحرف ما هى المعاناة . ولكن هذه المعاناة بدون فائدة أو ضرورة .

الشرقي : حسن ، يبدو أنتى أنا وأنت تختلف على مبادئنا الأخلاقية . أنتى أعتقد بأن من الخطأ قتل النفس تحت كل هذه الظروف ، وأنت تؤمن بأنه يجب قتل النفس البشرية أحياناً حينما يكون هذا العمل ما نسا للمعاناة

الكثيرين. ولذلك دعني أسألك مرة أخرى ، لماذا أنت ضد المعاناة على الأقل
ضد المعاناة التي يمكن تحاشيها ، المعاناة التي لا نخدم أي غرض مفيد ؟ أو هل
لا يمكنك تقديم أي دفاع لهذا الاقتناع الذي لديك .

هل تعتبر ذلك واضعاً بذاته أو قاعدي أو ماذا ؟

الغربي : لا . عدم استعصائي للمعاناة التي يمكن تحاشيها والغاية مع
كثير من الاعتقادات الأخلاقية كلها أجزاء أو جوانب لـعلم الأخلاق
النفعي . فوجهات نظري . بصدد السرب والسلوك الجنسي وبصدد الحكومة
وبسبب القسوة على الحيوانات وبصدد أمور أخرى تؤثر على الأخلاق . كلها
وهي جزء من النظام النفعي . أنني أعتبر مثال توليد أقصى مقدار للخير
الممكن في قيمته الذاتية مبدؤاً أساسياً . وأن كل تقييد الأخلاقية تتم في
ضوئها . بمعنى : أنني أتحقق من الأحكام الأخلاقية الخاصة بصدد هذه الحقيقة
أو حقيقة أخرى في صورة القواعد الأخلاقية التي تتعلق بأنواع الأطفال .
وبعد ذلك ، أفقن هذه القواعد بدورها ، بالإشارة إلى المبدأ النفعي ، وهو
معياري ومقياسي الأسمى .

الشرقي : ليس لدى أي اعتراضات على التحقق وشرعية الأحكام
الأخلاقية مثلاً تستخدم هذه المصطلحات ولكن بمجرد أن تمتلك الميزان
الأسمى ، بالنسبة لك فإن المبدأ الأخلاقي وعملية التقنين تأتي في النهاية أليس
كذلك ؟ أنني أغني بأنه ليس هناك شيء يمكنك أن تقول . بماذا لو كنت
غيرراض عن هذا المبدأ . فكيف ستبرهن عليه لي ؟

الغربي : ألك تعرف الإجابة على ذلك سلفاً ، أليس كذلك ؟ أأستنتج
مثال المحال ، ومن المحال منطقياً فعل ذلك . لا يمكنك البرهان على الميزان

الأسمي للنظام الأخلاقي من خلال استنتاج ذلك الاسمي. لو استطعت ذلك لعد
لا يكون ذلك حقاً للمعيار الأخلاقي.

الشرقي : حسن، إنك تعرفين.. أن من غير الممكن إثبات المعيار الاسمي،
فكيف معجسني أقبل ذلك ؟

الشرقي : أني لست معاكذاً أني أستطيع عمل ذلك ، بأي حال ،
و أني لست في نهاية طريقي بعد . فعقيل لا يمكنني تفهين المعيار الاسمي في
صورة أي معايير أخلاقية أخرى ، ولكن أقوم - بأدلة هذا المصطلح - كما فعلت
من قبل فانه مستحيل من الناحية المنطقية . ولكن من الزعم من عدم يمكنني
لتفهم ذلك الله فالتفهم يطبق فقط على المبادئ الثانوية أو المشتقة . يمكنني
أن أقول شيء آخر وهو تركية المبدأ الضمى باعتباره قمة للنظام الأخلاقي ،
وليس هناك ما يفوقه صورة ، ولكن يمكنني محاولة تبرير اعتقالي به وهذا
التبرير يسمى تركية . ولكن تذكر أن المرة لا يترك قضايا ، فالمرور تركية
أفعالا ، في هذا الحال ، هو اعتقالي لهذا المعيار السامي الذي أقوم بعمله .

الشرقي : كيف ستركي اعتناقك لمعيارك السامي ؟

الشرقي : أولاً ، من خلال توجيه السؤال التالي جسيطة إلى هذا المثلث
ما نوع الدليل التي تريد بها عمل عقل دليلاً معطاة أو دليلاً يكون حداداً معطاة
دليلاً تخيلاً فيها في ظل ديموقراطية تحرة ، أم جنسية تعيش فيها التسامح
دكتاتورى يربى في ؟ عالم يمكن للنزوة فيه أن يمتد بغيره أو عالم لا يحيد
و ديموقراطية ؟ أنتى أطلب منك أن تدرك طبيعة الإنسان و طبيعة العلم التي
يعيش فيها . وبعد ذلك تمثال عقل يقدم ما استطاع من الأمن والقلوب فالحق
أفضل حيلة بالنسبة للإنسان . بلخصاً أننى أحاول تركية اعتقالي لنظام

أخلاقى في صورة أسلوب في الحياة يشتمل على أكثر بكثير من القانون الأخلاقى فهو يشمل كل الجوانب الممكنة للسلوك في الحياة الانسانية .

الفرقى : ربما يمكنك تزكية ذلك لنفسك ولكن ليس لى ، لنفترض أننى لا أشارك هذه المثاليات الأساسية ؟ لنفترض أننى أقول « أنك لم تظهر لى مبررا صغيرا أريد رغبتك فى هذا النوع من الحياة من خلال الوسائل التى ترغب بها فى تزكية اعتناق النظام الأخلاقى وهو نظام غير معقول كلية » .

الفرقى : ولنفترض أننى قلت أنها ليست كذلك أعتقد أن هناك خطوة أخرى ، أعتقد أنه حتى أسلوب الحياة يمكن تجريمه وليس البرهنة عليه وتجريمه بأسلوب فى الحياة من خلال إظهار أنه أكثر معقولة من الأساليب الأخرى .

الفرقى : لقد خططت لأكثر البرامج طموحا ، لكن هل لك أن تخبرنى عن كيفية افتراضك . وهل هناك حديث فى هذا العدد عن النسي والمطلق ؟

الفرقى : سأحاول ، لكن دعنى أشير أولا الى أننى أعتقد أنه هنا تكمن قضية المذهب المطلق التى تخالف فى الواقع المذهب النسي . أعتقد بعد تحكيم لن يشك أحد أننا نخلق قواعدنا الأخلاقية فى صورة معايير سامية للسلوك ألوفالبا ، يمكننا تزكية اعتناق هذه المعايير فى صورة أسلوب فى الحياة ، ولكن جميع النسيية كما أعتقد يقول أنه لا يمكن تجريم أسلوب ما فى الحياة ذاتها ، وأن الاختيار بين أساليب الحياة ، هو اختيار عشوائى وغير معقول . أعتقد أن هذه العبارة هى ما يقصد هذا التابع للمذهب النسيية حين يقول أن ليس هناك أساس معقول يبرر به كل التزامات فى علم الأخلاق ما دامت لا توجد معايير محددة . وهذا يعنى أنه يمكن تقديم أسباب ومبررات وجيهة للقيام بمثل

هذه الأفعال إذا كان المرء يقبل مثل هذه المعايير السامية لنظام القيمة التي يزيها أسلوب الحياة في الثقافة الأولى . وبالمثل يمكن توجيه أسباب وجبهه ضد القيام بعمل نفس الأفعال في إطار أسلوب الحياة الثقافية الثانية . ونظراً لأنه لا يمكن تقديم أسباب وجيهة لتأييد أسلوب معين في الحياة أكثر من أسلوب آخر في هذه الحياة . فهي مقتنة فقط ولم المرء يبين أو يعتق نظام قيمة معينة في الحياة ويقبل أسلوباً آخر في الحياة .

هل يدهشك أن تنقل إلى جوهر قلب القضية بين مذهب النسبية والمذهب المطلق ؟

الشرقي : أنه ليدعني في الواقع أنك ذكرت وصوت من الجدل في مذهب النسبية بصورة بارعة جداً إلى حد أنه لا يمكن أن أنهم كيف يستخلص منه أو تقوم بإقناعي أن هذه ليست وجهة النظر المقبولة الوحيدة .
الغربي : ربما لا أستطيع ذلك ، ولكن دعنا نرى ذلك .

الشرقي : تذكر أنه لا يمكنك أن تقول أن هناك أسلوب في الحياة أفضل من أسلوب آخر لأنه محكوم بمبادئ نسبية أو أي شيء من هذا القبيل . لأن هذا سيلجأ بالسؤال . إن معيارك الأسمى أو اعتناك قد تم تركه من خلال أسلوب الحياة ولذلك لا يمكن أن تستدير وتحاول توير أسلوب الحياة من خلال المعيار السامي .

الغربي : أنت مدرك لهذا بالطبع .

الشرقي : ولا يمكنك بعد ذلك أن تستدعي أي مقارنة بين ما تحاول عمله الآن وتوير القواعد الأساسية منطقياً أو استراتيجياً .

الغربي : ألا نرى معى أن المذهب المطلق المقابل للمذهب النسبي يزعم بأنه يمكن تمييز أسلوب معقول عن الحياة ؟ أننى أرى ذلك وأوافق عليه .

الشرقي : دعنا نشاهد كيف يمكن أن يكون ذلك . أننى أعتقد أنك لا تستطيع أن تبين دهوائك هذه .

الغربي : حسناً ، دعنى أرى بالحد الذى يستعمل إليه ، دعنى أولاً أعرفه . ما هى المعقولة أو الأسلوب العقلانى . فيما يخص بأسلوب الحياة دعنى أقول أن أسلوب الحياة يكون معقولاً اختياريه على أنه (١) حر (٢) مستنير (٣) محايد . وسأقول بعض الكلمات بعدد هذه المواصفات . أولاً ، لكي تكون حراً فلا يجب أن يحدد لك أسلوباً فى الحياة من خلال ضغوط خارجية أو لا تتمرد عليه بمنورة غير مقولة . فكلّاً هذين الميلين هما شكلان للضغط الاجتماعى كترافقة المجلس الآخر ، أو من خلال الضغوط الداخلية مثل الدافع الذى لا يقاوم أو الرغبة الشديدة فىجب أن يكون الشخص فى حالة ذهنية يمكنه فيها أن يوازن كل البدائل بعناية ومع الاعتبار الواجب .

الغربي : وماذا عن التمتع الغير واعى ؟ أظن أن أى فرد لا يستطيع الترويح عنه .

الغربي : حقيقى ، دائماً يلعب هذا الدافع دوراً ، ولكن لا يجب أن يكون هذا الدور حاسم لو كان الاختيار حراً فما يجب أن يكون حاسماً هو ما يفضل الشخص نفسه الذى يفضى عليه أن يختار ما يوافقه وما يفضل .

الشرقي : من الصعب معرفة التفضيل الحقيقى لدى الإنسان . فمن ذا الذى يمكن أن يقول ما يفضل تحت ظروف مختلفة ؟

العربي : أغنى اعترف أن ذلك أمر صعب . إختيار المقول ليس سهلاً . ولكن دعنى أتعزق إلى المطلب الشافى وهو أن الاختيار يجب أن يكون مستنداً . ولكن يكون الإختيار مستنداً فيجب أن تكون طبيعة كل أسلوب فى الحياة معروفة كلية ، ويجب أن تكون آثارها المهمة فى الحياة الفعلية معروفة كلية أيضاً ، ويجب أن تكون الوسيلة الضرورية التى عبره ، معروفة كلية كذلك ، ويجب أن يكون كل جانب ومظهر فى الأساليب البديلة فى الحياة معروفاً تماماً ، وكذا ينبغى الإحاطة بالأساليب المختلفة للحياة ، والسيرة الذاتية للناس والأعمال الفنية .. الخ .

دعنا نعود إلى الشرط الثالث وهو أهم الشروط وهو الحياذ . فينبغى أن يكون الإختيار محايداً ، منزهاً عن الفرض ، لا يتأثر بميول وأهواء ورغبات الفرد الخاصة .

الشرقى : لنفترض أنى قلت أن أسلوب الحياة الذى أريده هو ذلك الأسلوب الذى أكون فيه سيداً سامياً على كل فرد آخر ، فإذا استقول ؟

الغرمى : سأقول أن هذا الإختيار لن يننى بالفرض لأنه يفشل فى تحقيق شرط الحياذ . أسأل نفسك هل تريد عالم يرأس فيه فرد واحد الآخرين جميعاً ؟ أعتقد أنك لا تريد هذا العالم مطلقاً . فانت تريد فقط إذا عرفت أنك ستكون الحاكم ، ولكن هذا الشرط يسير ضد مطلب الحياذ . فالحياذ يتطلب منك أن تختار روح العالم الذى تريده بدون معرفة دورك فيه أو اضلاعك لمركز مرموق فيه .

وعلى هذا النحو لا بد وأنت ستطالب بهدم نظام العيد فى العالم لأنك قد تتحول أنت إلى عبد . فيجب أن يكون العالم الذى تختاره هو العالم الذى تريد اختياره بصورة محايدة .

175.479

Biblioteca Alexandria



0347749